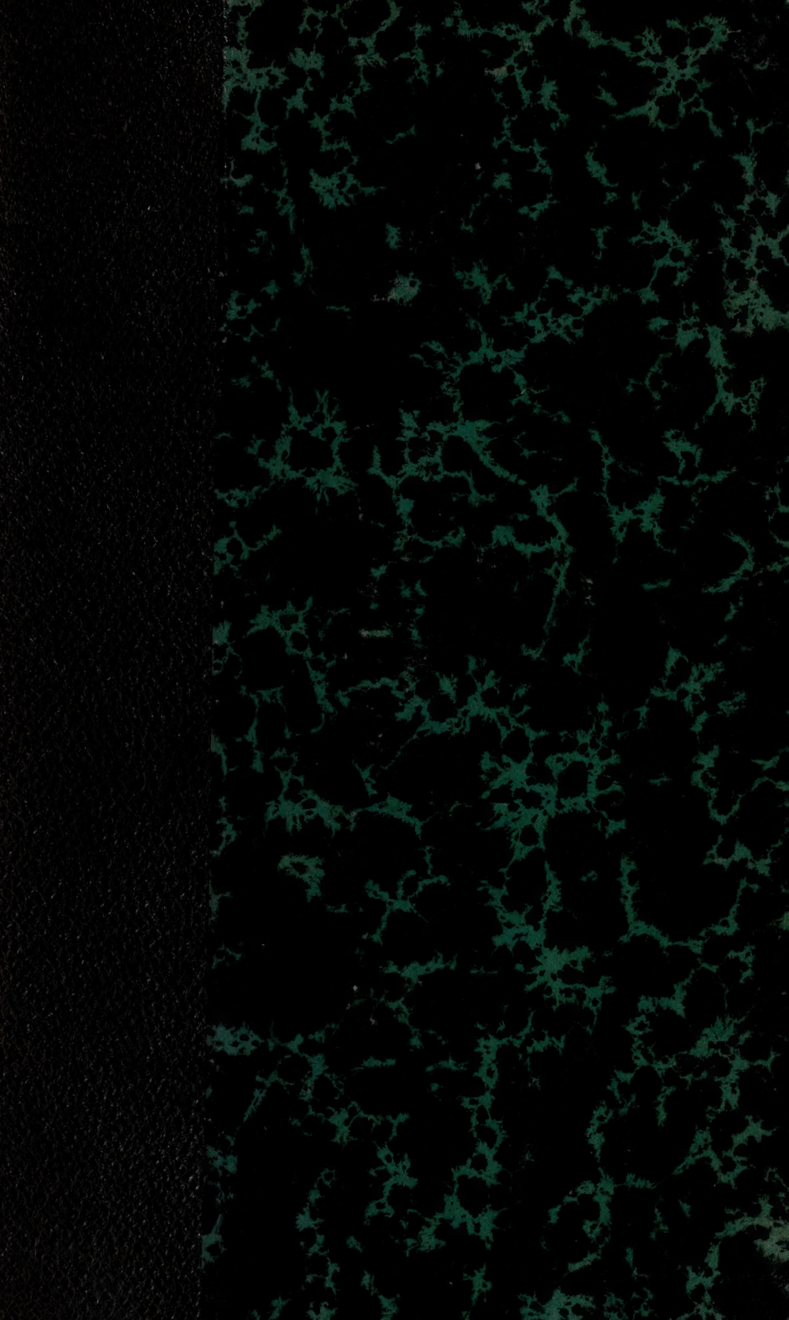






Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES
DANS
L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

III

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE
(430-800)

NIHIL OBSTAT

A. AUBONNET,
censor deput.

IMPRIMATUR

Lugduni, die 24 novembris 1911.

F. LAVALLÉE,
v. g.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 27 novembris 1911.

P. FAGES,
v. g.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

III

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE
(430-800)

SIXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1922

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public : il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ici a prouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare. — Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XIe siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge. — Les institutions de la chrétienté.

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XVe siècle.

La théologie catholique depuis le XVIe siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVIe siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Volumes parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul ALLARD. *Huitième édition.* 1 vol. in-12 . . . . **7 fr.**

Histoire des Dogmes, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. Trois volumes.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Huitième édition.* 1 vol. in-12 . . . . **7 fr.**

— **II. De Saint Athanase à Saint Augustin** (318-430). *Sixième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.. . . . . **10 fr.**

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **7 fr.**

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **7 fr.**

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **7 fr.**

Les Chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . **7 fr.**

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 volume in-12 . . . . **7 fr.**

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Deuxième édition.* 1 volume in-12 . . . . **7 fr.**

L'Église et l'Orient au moyen âge : les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12.. . **10 fr.**

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **7 fr.**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

HISTOIRE DES DOGMES

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Ve AU VIIe SIÈCLE.

§ 1. — Les écoles et les personnes.

On a déjà signalé, dans le volume précédent, les tendances divergentes, surtout en christologie, qui séparaient les deux écoles d'Antioche et d'Alexandrie. L'apollinarisme avait été comme un premier éclat de ce désaccord. Au ve siècle, ces divergences allaient s'accentuer et susciter, en s'exagérant, deux grandes hérésies, le nestorianisme et l'eutychianisme. Le premier, assez vite contenu et réduit à s'exiler en Perse, ne troubla pas trop, en somme, la paix de l'Église; mais le second, installé au cœur de l'empire d'Orient et prépondérant dans des provinces entières, opposa aux décisions ecclésiastiques aussi bien qu'aux décrets des empereurs une résistance opiniâtre. Subtil dans ses formules, habile à reparaître sous un autre nom, il obligea, par la force de son organisation et malgré

ses dissensions intérieures, le pouvoir à compter avec lui, et lui imposa plus d'une fois des ménagements nécessaires.

Ces luttes eurent pour théâtre l'Église grecque, et les protagonistes en furent des théologiens grecs. L'Église latine cependant et surtout celle de Rome y intervint assez souvent, tantôt sollicitée par les partis en présence, tantôt de sa propre initiative. Ce fut, la plupart du temps, par des sentences d'autorité plutôt que par des traités de polémique. Rome et l'occident avaient, sur les questions en litige, leur siège fait et leur langage à peu près fixé. Ces solutions leur paraissaient suffisantes, et l'on n'y goûtait guère la manie disputeuse et l'inquiète curiosité des grecs.

C'est pour cela que nous avons cru pouvoir mettre au compte de la théologie grecque tout ce qui regarde les luttes christologiques du ve au viie siècle. Ces luttes n'absorbèrent pas d'ailleurs tellement cette théologie qu'elle n'ait réalisé, sur d'autres points, des progrès appréciables. Nous aurons à en tracer plus tard un tableau d'ensemble.

Les deux noms qui viennent d'abord à l'esprit, comme représentatifs, au ve siècle, des deux écoles alexandrine et antiochienne dont j'ai parlé, sont naturellement ceux de saint Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret. Saint Cyrille [1], évêque de 412 à 444, reste, avec Origène, le plus puissant théologien qu'ait possédé l'Église grecque, et avec saint Athanase, le doc-

1. Œuvres dans *P. G.*, LXVIII-LXXVII (voir à la fin du volume le détail des ouvrages cités ici). — Travaux : E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mainz, 1905. J. Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, VIII (1907). Id., *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, *ibid.*, X (1909). A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Alexandrien*, Paderborn, 1910. — Les travaux sur la christologie de saint Cyrille seront signalés plus bas, chap. ii, § 6.

teur dont l'autorité fut la plus invoquée, dont l'autorité fut la plus décisive sur la définition de la doctrine chrétienne. Comme Athanase est l'homme du consubstantiel, Cyrille est celui de l'unité du Christ; et il pousse jusqu'aux limites extrêmes où elle est compatible avec l'orthodoxie cette idée capitale. Ses adversaires attaqueront son langage et les monophysites en abuseront; mais les conciles orthodoxes, sans l'adopter entièrement, s'efforceront de l'expliquer et de le justifier.

En face de saint Cyrille se montre Théodoret (évêque en 423, † v. 458)[1]. Caractère plus aimable que son adversaire, écrivain plus correct et plus élégant, exégète plus serré, il lui est inférieur en puissance d'intuition et en profondeur de sens théologique. Lui aussi est allé, dans une direction opposée à celle de saint Cyrille, jusqu'à l'extrême limite de l'orthodoxie, ou peut-être même y est-il revenu après l'avoir dépassée. Mais il n'a pas bénéficié de la même indulgence de la part des conciles, et sa mémoire, à qui ne regarde que la surface, en paraît diminuée. Ne vaut-il pas mieux croire cependant que la Providence l'avait suscité comme un utile contrepoids aux entraînements de son rival, comme une barrière aussi aux poussées hérétiques de ses propres amis.

Ce qui a nui en effet à Théodoret devant la postérité, c'est, pour une bonne part, quelques hommes que nous trouvons dans son entourage, et dont il a subi plus ou moins l'influence. Il avait eu pour maître, à l'école d'Antioche, Théodore de Mopsueste, et pour condisciple Nestorius. C'étaient les deux têtes de l'hé-

1. Œuvres dans *P. G.*, LXXX-LXXXIV (v. à la fin du volume le détail des ouvrages cités ici). — Travaux : N. GLUBOKOWSKI, *Le bienheureux Théodoret* (en russe), Moscou, 1890. J. SCHULTE, *Theodoret von Cyrus als Apologet*, Wien, 1904. — Les travaux sur la christologie de Théodoret seront signalés plus bas, chap. III, § 3.

résie. A Nestorius il garda, jusque vers la fin de sa vie, une inviolable fidélité, et il ne se décida à se séparer de lui que sur l'injonction formelle du concile de Chalcédoine. Puis, à ses côtés, combattant contre Cyrille, on rencontre Paul d'Émèse, André de Samosate. qui resteront orthodoxes, mais aussi Alexandre d'Hiérapolis et Eutherius de Tyane qui verseront dans l'hérésie, et Ibas, le futur évêque d'Édesse (év. en 435, † 457), qui partagera sa condamnation au V[e] concile général.

Les noms de Théodoret et de saint Cyrille ferment, en quelque sorte, la liste des grands écrivains de l'Église grecque : la veine littéraire est épuisée, et l'âge commence d'une théologie moins éloquente, mais plus subtile. Indépendamment du Pseudo-Aréopagite, dont les ouvrages font leur apparition autour de l'an 500, et de saint Ephrem d'Antioche (527-544), dont les livres sont presque entièrement perdus [1], le VI[e] siècle produit un théologien de race, le moine Léonce de Byzance († v. 543) [2], le plus rude adversaire de Sévère d'Antioche, le conseiller et le maître de Justinien, et qu'on a pu appeler le premier des scolastiques, parce qu'il introduit, un des premiers, dans ses ouvrages, la rigueur et la souplesse à la fois d'une dialectique savante. Esprit pénétrant autant qu'érudit, son rôle est de montrer l'harmonie foncière qui existe entre les décisions des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Le concile de 553 consacre, en grande partie, ses vues, mais sans empêcher, au VII[e] siècle, le retour offensif du monophysisme sous le nom de monothélisme. Contre cette dernière hérésie, deux écrivains s'élèvent

1. Voir ce qu'il en reste dans *P. G.*, LXXXVI, 2.

2. Œuvres dans *P. G.*, LXXXVI, 1, 2. La liste de ses ouvrages authentiques et des travaux qui le concernent sera donnée au chapitre V, § 4.

qui font encore bonne figure dans la théologie grecque et qui en sont alors, avec Anastase le Sinaïte († peu après 700) [1] et avant saint Jean Damascène, les représentants les plus glorieux, saint Sophronius de Jérusalem († 638) [2] et surtout saint Maxime le Confesseur († 662) [3].

C'est en fonction de la doctrine christologique, on le voit, que s'est développée, du vᵉ au viiᵉ siècle, toute cette littérature théologique grecque. Un seul auteur fait exception, le Pseudo-Denys l'Aréopagite [4]. Son attitude dans les questions débattues de son temps a été assez ambiguë pour que les monophysites puissent s'en prévaloir et les orthodoxes la défendre. Mais l'intérêt de ses livres est ailleurs. Il est dans la tentative faite par l'auteur, d'une part, pour introduire dans l'explication des croyances chrétiennes les enseignements et les procédés néoplatoniciens, ceux de Proclus y compris, — d'autre part pour donner un exposé rigoureux de la théologie mystique, et la souder étroitement à la théologie ecclésiastique, dont elle ne paraît être, dans son système, qu'une interprétation plus haute. Œuvre singulièrement puissante, malgré les obscurités et les puérilités qui la déparent, et qui a influencé dans une large mesure toute la théorie de la mystique chrétienne. Saint Maxime en fit le commentaire, et le moyen âge, qui ne douta pas que ces

1. Œuvres dans *P. G.*, LXXXIX.

2. Œuvres dans *P. G.*, LXXXVII, 3. Sur sa dogmatique, voir H. STRAUBINGER, dans *Der Katolik*, 1907, I.

3. Œuvres dans *P. G.*, XC, XCI, et IV. Voir sur lui plus complètement le chap. vi, § 4.

4. Œuvres dans *P. G.*, III, IV. — Travaux : J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften*, Feldkirch, 1895. O. SIEBERT, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areop.*, Jena, 1894. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areop. in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900. H. MEERTZ, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*, Bonn, 1908.

livres n'eussent l'Aréopagite pour auteur, les cita et les révéra presque à l'égal des textes sacrés. Par eux, le néoplatonisme se trouva, dans les traités de scolastique, avoir sa place à côté des spéculations d'Aristote, et ce n'est pas là une des moins curieuses conséquences de la *pia fraus* qui les avait d'abord introduits sous le nom du disciple de saint Paul[1].

§ 2. — L'Écriture, la tradition et l'Église, la philosophie.

Dans la période que nous étudions, l'Écriture conserve, parmi les lieux théologiques, la place que l'antiquité lui a donnée. On la regarde toujours comme inspirée, comme l'œuvre du Saint-Esprit qui s'est servi des auteurs sacrés comme d'organes pour dicter ses enseignements[2]. Dès lors elle ne saurait errer, et nous sommes assurés de trouver en elle la source du salut et de la vraie doctrine, l'oracle infaillible dont l'autorité l'emporte infiniment sur les raisonnements humains[3]. La façon de l'interpréter, nous le savons déjà, est différente dans l'école d'Alexandrie et dans celle d'Antioche. Saint Cyrille, bien qu'il ne sacrifie pas le sens historique et littéral, surtout dans ses ouvrages dogmatiques, s'abandonne volontiers, dès qu'il est libre, à la θεωρία πνευματική, à une interprétation allé-

1. Outre les auteurs mentionnés dans le texte, et qui sont les principaux, en voici quelques autres dont on invoquera le témoignage surtout au chapitre VII de cette étude : SAINT NIL († . 430, *P. G.*, LXXIX); SAINT ISIDORE de Péluse († v. 440, *P. G.*, LXXVIII); THÉODOTE d'Ancyre († v. 445, *P. G.*, LXXVII); PROCLUS de Constantinople († 446, *P. G.*, LXV); BASILE de Séleucie († v. 459, *P. G.*, LXXXV); EUTYCHIUS de Constantinople († 582, *P. G.*, LXXXVI, 2); SAINT JEAN CLIMAQUE († v. 600, *P. G.*, LXXXVIII).

2. CYRILL., *In Isaiam*, l. III, t. II, c. 29, v. 11, 12 (col. 656) ; THÉODORET, *In psalm.*, praef. (col. 861) ; *In Daniel.*, praef. (col. 1257).

3. CYRILL., *De recta fide ad reg.*, II, 1 ; THÉODORET, *Graecar. affect. curatio*, sermo IV (col. 924).

gorique et mystique qui laisse subsister la lettre, mais en tire des enseignements plus élevés [1]. Théodoret, sans nier l'utilité de cette exégèse, serre de plus près le sens historique et tient compte davantage de l'élément humain qui entre dans la composition des Saints Livres [2]. Au reste, l'usage continue de ces dossiers scripturaires que l'on compilait en vue des controverses régnantes, et qui défrayaient toutes les discussions. On en trouve un exemple remarquable dans le *De recta fide ad reginas*, I, de saint Cyrille qui n'accumule pas, contre les nestoriens, moins de cinquante-sept colonnes de textes [3]; et un second, moins considérable de beaucoup, dans la *Dispute* de saint Maxime avec Pyrrhus [4].

Là n'est pas la nouveauté introduite par le ve siècle relativement aux sources de la théologie. La nouveauté consiste surtout dans une idée plus claire qu'il se fait de l'argument de tradition proprement dit et de sa valeur. Le ive siècle invoquait volontiers, en dehors de l'Écriture, des traditions orales transmises à l'Église par les apôtres et parvenues jusqu'à nous : ces traditions tiraient leur force de la source d'où elles émanaient. Puis, nous voyons quelques auteurs, saint Athanase, saint Basile, saint Augustin, faire appel, en faveur de leur sentiment, à l'autorité de docteurs antérieurs, Origène, Denys, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze. Subitement, à partir de saint Cyrille, cette dernière forme d'argument prend un développement énorme. On ne se contente pas d'invoquer en général la pensée des Pères (ἡ τῶν ἁγίων πατέρων σύνεσις) [5] :

1. *In Isaiam*, l. I, or. IV, c. 7, v. 1 (col. 192).
2. *In Galat.*, IV, 21 et suiv. (col. 489); *Graecar. affect. cur.*, sermo VIII (col. 1008).
3. *P. G.*, LXXVI, 1221-1336.
4. *P. G.*, XCI, 320-328.
5. Cyrill., *In Ioannis evang.*, IX (col. 216); Théodoret, *Epist.* CLI (col. 1440), CXLV (col. 1384).

on fait la théorie de cette preuve. Le Saint-Esprit parle par les Pères[1]; les Pères nous enseignent ὀρθῶς τε καὶ ἀπλανῶς, et ils forment, dans l'Église, une succession ininterrompue dans laquelle saint Cyrille n'hésite pas, comme évêque, à se mettre lui-même[2]. C'est l'argument de l'autorité de l'Église dispersée s'exprimant par ses pasteurs.

Aussi, de même que l'on a constitué des dossiers scripturaires, on constitue, en vue des controverses à soutenir ou des conciles à célébrer, des dossiers patristiques, recueils où chacun va puiser, qui passent d'un auteur à l'autre et qu'on s'efforce toujours d'enrichir[3]. Saint Cyrille en avait préparé un qui fut lu à la première session du concile d'Éphèse[4]. Les évêques orientaux, de leur côté, en compilèrent un autre qu'ils ne purent utiliser immédiatement, mais qui a passé en partie dans l'*Eranistes* de Théodoret. Ce dernier ouvrage lui-même en contient trois contre les monophysites[5]. Nous en trouvons un semblable dans l'ouvrage attribué à Léonce de Byzance contre les mêmes hérétiques[6]. La controverse monothélite en suscita de nouveaux. La lettre du patriarche Mennas à Vigile, au dire de Sergius, aurait déjà réuni des textes en faveur d'une unique volonté en Jésus-Christ[7]. Ce qui est certain, c'est que le patriarche Macaire présenta au sixième concile œcuménique — sessions cinquième et sixième — trois recueils de ce genre[8]. Les

1. CYRILL., *Adv. Nestor.*, IV, 2 (col. 176) : λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου πνεύματος.
2. CYRILL., *In psalm.* XLII, v. 13 (col. 1068).
3. V. sur ce point J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, I, p. 210 et suiv., et L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret*, dans *Revue d'hist ecclés.*, VI (1905).
4. MANSI, *Coll. concil.*, IV, 1183; cf. *De recta fide ad reg.*, I, 9, 10.
5. *P. G.*, LXXXIII, 73-104; 169-217; 284-317.
6. *Contra monophysitas* (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1817-1864).
7. MANSI, XI, 532.
8. MANSI, XI, 316 et suiv.

orthodoxes, de leur côté, ne restèrent pas en retard, et saint Maxime d'abord [1], puis les légats présents au concile de 680 [2] produisirent à leur tour des dossiers patristiques en faveur du dyothélisme. Tous ces faits montrent surabondamment l'importance qu'avait prise, depuis le ve siècle, la preuve tirée des Pères considérés comme docteurs et comme organes de la tradition ecclésiastique.

Quant à la philosophie, on peut dire que, dans cette même période du ve au viie siècle, son influence alla grandissant, et que l'usage que l'on en fit dans la théologie devint plus fréquent à mesure que les questions controversées exigèrent des analyses plus subtiles et des raisonnements plus serrés. Théodoret parle assez légèrement des philosophes anciens en général : il ne croit guère à leur vertu ni même à leur originalité intellectuelle [3]. Saint Cyrille en fait plus de cas et, dans sa réfutation de Julien, s'autorise volontiers de Platon, de Pythagore et de Plotin [4]. Mais dans l'œuvre de Léonce de Byzance, la philosophie tient une place énorme : elle en forme la partie la plus neuve. Et la même disposition se retrouve dans les écrits de saint Maxime [5]. Cette philosophie, toutefois, n'est plus, d'une façon aussi marquée, celle de Platon ou de Pythagore. Depuis la fin du ve siècle une évolution se produit qui tend à allier d'abord, puis à substituer chez les théologiens l'influence d'Aristote à celle de Platon. Cette évolution est due, je l'ai dit, au besoin ressenti d'une dialectique plus sévère. Le platonisme ainsi combattu,

1. *Opuscula theologica* (*P. G.*, XCI, 160-169).
2. Dans la session dixième, Mansi, XI, 388 et suiv.
3. *Græc. affect. curatio*, I, V, col. 792, 793, 951 ; *De providentia*, I, col. 557, 560.
4. *C. Iulianum*, I, VIII, col. 548, 917 et suiv. Voyez cependant V, col. 773 et suiv.
5. V. sur les philosophes le sermo XVII des *Loci communes* (*P. G.*, XCI, 817 et suiv.).

ou plutôt le néoplatonisme règne cependant en maître dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite, et par lui pénètre dans les commentaires de saint Maxime. Il restera la philosophie de la théologie mystique et contemplative, de cette théologie qui, comme l'écrit le faux Denys, ne démontre pas la vérité, mais la fait voir à nu sous les symboles, et y fait pénétrer sans raisonnement l'âme altérée de sainteté et de lumière[1].

1. *Epist.* IX, 1.

CHAPITRE II

LE NESTORIANISME. DÉFINITION DE L'UNITÉ DE PERSONNE EN JÉSUS-CHRIST.

§ 1. — La christologie antiochienne de la fin du IVe et du commencement du Ve siècle. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste.

On a eu l'occasion de rappeler déjà les tendances opposées qui séparaient, en matière christologique, l'école d'Antioche de celle d'Alexandrie. Celle-ci mettait au premier plan la divinité du Verbe incarné, et l'unité intime de sa personne : celle-là s'appliquait, au contraire, à bien marquer la distinction des deux natures dans l'Homme-Dieu, et s'intéressait spécialement à sa vie et à ses expériences humaines. Apollinaire avait exagéré jusqu'à l'hérésie la tendance alexandrine : il avait été unanimement condamné. Mais on pouvait corriger en partie son système et en retenir les conclusions : c'est ce que fit l'eutychianisme. L'école d'Antioche, à son tour, connut à la fin du ive et au commencement du ve siècle, des représentants de son enseignement qui en outrèrent l'expression et en oublièrent les justes correctifs. L'histoire a groupé leurs noms autour de celui de Nestorius.

Nous avons à exposer ces deux mouvements d'idées, en commençant par celui qui se rattache à Nestorius.

Que l'on veuille bien seulement se rappeler, d'après ce qui vient d'être dit, que ni Nestorius ni Eutychès n'ont été, à proprement parler, les créateurs des hérésies dont ils portent la responsabilité. Ces hérésies existaient avant eux et ne sont, je le répète, que l'expression des tendances de leurs écoles respectives, portées à l'état aigu.

A la première école d'Antioche, fondée par le martyr saint Lucien († 312), en avait succédé, vers le milieu du IVe siècle, une seconde qui eut pour auteur Diodore. Diodore[1] était antiochien de naissance et, pendant les luttes arienne et apollinariste, soutint vaillamment, de la parole et de la plume, la cause de l'orthodoxie. Élevé en 378, par les soins de Mélèce, sur le siège de Tarse, il jouit pendant sa vie d'une exceptionnelle cousidération, juste récompense de sa science et de ses vertus. Cependant, après sa mort, survenue entre les années 386-394, et à partir du Ve siècle, cette réputation déclina. Saint Cyrille d'Alexandrie s'était rendu compte que la source du nestorianisme était à chercher plus haut que les écrits de Nestorius, et il crut la trouver dans ceux de Diodore. Il n'hésita pas à les dénoncer[2]; mais tous ses efforts pour les faire condamner furent vains, et il ne paraît pas que Diodore ait été anathématisé par d'autres que par les mono-

1. Sources : Ce qui reste de ses écrits, réuni dans *P. G.*, XXXIII, 1559 et suiv.; MARIUS MERCATOR (*P. L.*, XLVIII, 1146-1148); PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 223 (*P. G.*, CIII, 829-877); P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, p. 91-100. M. Harnack lui attribue en outre la *Confutatio dogmatum Aristotelis* du Pseudo-Justin, les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, les *Quaestiones christianorum ad Gentiles*, les *Quaestiones gentilium ad christianos* (OTTO, *Corpus apologet.*, tom. IV, V). L'attribution est peu vraisemblable. — Travaux : V. ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal*, dans *Le Museon*, 1901, p. 424-444.

2. *Epist.* XLV, LXVII, LXIX, LXXI (col. 229, 336, 340, 344). Saint Cyrille avait de plus composé contre Diodore et Théodore de Mopsueste un ouvrage spécial dont il ne reste que des fragments (*P. G.*, 1437 et suiv.).

physites[1]. Ces attaques eurent toutefois pour effet de discréditer, auprès des catholiques, la mémoire de l'évêque de Tarse, et c'est à cette circonstance sûrement qu'il faut attribuer la disparition presque complète de ses nombreux ouvrages.

Saint Cyrille avait-il raison de poursuivre en Diodore un précurseur de Nestorius? Sans aucun doute; car on trouve déjà dans les fragments qui restent de son œuvre, et surtout du traité *Contre les synousiastes*, les formules qui seront condamnées plus tard dans le patriarche de Constantinople. Jaloux de maintenir contre les apollinaristes l'intégrité des deux natures en Jésus-Christ, Diodore distingue énergiquement dans le Sauveur le Fils de Dieu du fils de David que le premier a pris et en qui il a habité : τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν, υἱὸς θεοῦ υἱὸν Δαβίδ (col. 1559). Aussi n'est-ce que par figure (καταχρηστικῶς), et parce que le fils de David a été le temple du Verbe, que l'on peut dire du Dieu Verbe, du Fils de Dieu, qu'il est fils de David. Le Verbe n'est pas fils de David, il est son Seigneur (*ibid.*). Il n'est pas fils de Marie : μὴ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ Θεὸς Λόγος ὑποπτευέσθω (col. 1560). Ce Verbe, en effet, n'a pas eu deux naissances, l'une éternelle, l'autre dans le temps; mais né du Père, il s'est fait un temple de celui qui est né de Marie (col. 1561). En conséquence, l'homme né de Marie n'est pas fils de Dieu par nature, mais par grâce : le Verbe seul l'est par nature (χάριτι καὶ οὐ φύσει... χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ θεὸς Λόγος, col. 1560). C'était enseigner qu'en Jésus-Christ il y avait deux fils dis-

1. Photius affirme (*Biblioth.*, cod. 18) que le cinquième concile général excommunia Diodore; mais on ne trouve aucune trace d'une pareille condamnation dans les actes de cette assemblée. Peut-être Photius a-t-il attribué au concile de Constantinople de 553 ce qui fut le fait d'un concile (monophysite) de Constantinople de 499 (Victor de Tunnunum, *Chronique*, *P. L.*, LXVIII, 949).

tincts. Diodore cependant repousse cette conclusion, sous prétexte qu'il n'enseigne pas qu'il y eût dans le Sauveur deux fils de David ou deux fils de Dieu κατ' οὐσίαν, mais seulement que le Verbe éternel de Dieu a habité dans celui qui est de la semence de David : Τὸν πρὸ αἰώνων θεὸν Λόγον λέγων κατῳκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ (col. 1559). Il est probable même qu'il maintenait, en paroles du moins, l'unité de personne (col. 1561 A), et il est certain qu'il regardait l'homme en Jésus comme adorable d'une adoration unique avec le Verbe. Toutefois, cet effort pour conserver le langage et justifier l'usage traditionnel ne faisait pas que Diodore sauvegardât réellement l'unité personnelle de Jésus-Christ. Il est trop clair que plusieurs de ses assertions sont inacceptables, et que, voulant mettre en relief l'inconfusion des natures dans le Christ, il les sépare et les isole.

Des œuvres de Diodore, nous l'avons dit, il ne reste que des fragments ; de son disciple Théodore — évêque de Mopsueste en 392, mort en 428 — on n'a conservé aussi, en dehors de deux commentaires exégétiques, que des fragments dogmatiques, mais assez étendus pour fournir un exposé doctrinal complet[1]. Théodore, comme Diodore, a joui de son vivant d'une réputation considérable soit comme prédicateur, soit surtout comme exégète. Pour les nestoriens, il est resté « le commentateur » par excellence. Malheureusement,

1. Ce qui reste de Théodore se trouve réuni dans *P. G.*, LXVI. H. B. Swete a édité de plus le commentaire sur les épitres de saint Paul, et a réédité plus complètement les fragments dogmatiques : *Theodori episc. Mops. in epistolas B. Pauli commentarii*, 2 vol., Cambridge, 1880-1882. Les fragments dogmatiques se trouvent dans le deuxième volume. Dans le travail qui suit, les citations sont faites d'après Swete ; mais je noterai entre parenthèses la colonne correspondante de Migne.

comme celle de son maître et plus sérieusement encore, cette réputation a eu à souffrir des luttes christologiques où le souvenir de Théodore s'est trouvé mêlé. Le V[e] concile général a condamné sa personne et ses écrits, et l'on s'accorde généralement à voir en lui le vrai Nestorius, le théoricien de l'hérésie à laquelle le patriarche de Constantinople a donné son nom. Examinons ce qu'il en est.

Suivant la tradition des théologiens d'Antioche, Théodore s'intéresse particulièrement au côté humain de la personne du Rédempteur. L'humanité prise par le Verbe est une humanité complète (ἄνθρωπος τέλειος), composée d'une chair humaine et d'une âme raisonnable [1]. Si parfaitement homme est le Sauveur qu'il a grandi et s'est développé — en tant qu'homme — comme les autres enfants, non seulement en âge et en forces physiques, mais en sagesse, en discernement du bien et du mal, en connaissances de toute sorte [2]. Bien plus, il a été tenté, et ses tentations n'ont pas été purement extérieures, elles sont venues du dedans et ont occasionné en lui de véritables luttes, condition de son progrès moral [3]. Il en a triomphé cependant, et est resté toujours indéfectiblement fidèle à

1. *Expositio symboli*, SWETE, 328 (col. 1017).

2. *De incarnatione*, VII, SWETE, 297, 298 (col. 976, 980); *Contra defens. peccati origin.*, cod. 2, lib. 3, SWETE, 335 (col. 1009 : cf. l'ouvrage *Adv. incorrupticolas et nestorianos*, III, 32 (*P. G.*, LXXXVI, 1, 1373).

3. « Plus inquietabatur Dominus et certamen habebat ad animae passiones quam corporis, et meliore animo libidines vincebat, mediante ei deitate ad perfectionem. Unde et Dominus ad haec maxime instituens videtur certamen... Carnem et animam adsumens, per utraque pro utrisque certabat; mortificans quidem in carne peccatum, et mansuetans eius libidines, et facile capiendas meliore ratione animae faciens; erudiens autem animam et exercitans et suas passiones vincere et carnis refrenare libidines », *De incarnat.*, XV, SWETE, 311 (col. 991-993). Cette opinion de Théodore étonnera moins si l'on songe qu'il partageait sur le péché originel l'erreur de Julien d'Eclane, lequel admettait, par ailleurs, l'existence en Jésus-Christ de la concupiscence charnelle (v. le tome II de cette *Histoire des dogmes*, p. 442).

Dieu, impeccable qu'il était par sa naissance virginale et par son union avec le Verbe [1].

Cette union a été à la fois le fait de la grâce et une récompense des mérites prévus de Jésus-Christ homme. Ses mérites ont été en lui en partie la conséquence de son union avec le Verbe, et en partie la cause morale et méritoire de cette union. « Jésus, dit Théodore, eut pour le meilleur une inclination non commune à cause de son union au Dieu Verbe, dont il fut jugé digne suivant la prescience du Dieu Verbe, l'unissant à lui du haut [du ciel] », κατὰ πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ Λόγου ἄνωθεν αὐτὸν ἑνώσαντος ἑαυτῷ[2].

Quelle est donc cette union? Théodore la désigne par différents mots : ἕνωσις, qui est général; συνάφεια, couramment employé dans l'école d'Antioche, et qui signifie *liaison, conjonction,* expression en soi indifférente et dont avaient déjà usé des auteurs certainement orthodoxes[3]; σχέσις, *relation, rapport,* beaucoup trop lâche, et que saint Cyrille condamnera vivement; ἐνοίκησις, *inhabitation,* le Verbe habitant dans l'humanité comme sous une tente ou dans un temple, conception familière encore aux auteurs d'Antioche.

Cette inhabitation, Théodore, dans un passage fort remarqué de ses œuvres [4], l'explique non par une présence en substance ou en opération (οὐσίᾳ, ἐνεργείᾳ) de Dieu dans le Sauveur, mais par une bienveillance, par une complaisance particulière (εὐδοκία) que Dieu et le Verbe spécialement ont prise en Jésus. Cette complaisance n'est pas d'une autre nature que celle que Dieu prend dans les âmes justes; elle s'en distingue seulement en ce que Dieu et le Verbe se sont complus

1. *De incarnatione*, VII, Swete, 296 (col. 977).
2. *De incarnatione*, VII, Swete, 296 (col. 977).
3. Cf. Petau, *De incarnatione*, lib. III, cap. II, n° 7; et le tome II de cette *Histoire des Dogmes*.
4. *De incarnatione*, VII, Swete, 293-296 (col. 972-976).

en Jésus *comme dans un fils*, ὡς ἐν υἱῷ. Ce mot va devenir le point de départ de toute la théorie de l'union.

« Qu'est-ce à dire *comme dans un fils*? demande Théodore. Cela veut dire que, ayant habité [en Jésus], le Verbe s'est uni tout celui qu'il a pris, et l'a préparé à entrer en participation de toute la dignité que lui, Fils par nature qui habite [en Jésus], rend commune entre eux. Il en fait une seule personne [avec soi], de par l'union à laquelle [il l'élève]; il lui communique toute primauté. Il a voulu tout accomplir par lui, et le jugement, et l'examen du monde entier, et sa propre parousie [1]. »

L'auteur revient ailleurs sur cette assertion et la complète :

« L'union des natures dont la bienveillance est le principe, écrit-il dans son épître à Domnus, opère en elles, par l'homonymie, l'unité absolument indivisible d'appellation, de volonté, d'opération, d'autorité, de puissance, de domination, de dignité, de pouvoir, n'y ayant en elles, suivant cette union, qu'une seule personne [2]. »

Et un peu plus loin :

« Le mode d'union κατ' εὐδοκίαν, gardant les natures sans confusion et sans division, montre que des deux la personne est unique, une aussi la volonté, une l'opération, une par conséquent l'autorité et la domination [3]. »

Et encore :

« Comme il (Jésus) est élevé au-dessus de toute principauté, de tout pouvoir, de toute souveraineté, de toute vertu et de tout nom qui est nommé non seulement dans ce siècle, mais

1. *Ibid.*, Swete, 296 (col. 976).

2. Ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν θέλησιν, τὴν ἐνέργειαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην· ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. Swete, 338 (col. 1012).

3. Ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαιρέτως ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν, καὶ μίαν τὴν θέλησιν, καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν, μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας. Swete, 339 (col. 1013).

dans le siècle futur, il reçoit l'adoration de toute créature, comme ayant avec la nature divine une union inséparable, toute créature lui rendant ses adorations à cause et en considération de Dieu [1]. »

Ainsi donc l'union dans le Christ des natures divine et humaine — union que Théodore déclare avoir commencé avec la conception du Sauveur [2] et être indissoluble [3] — cette union est telle qu'elle fait participer la nature humaine à la dignité et à l'autorité divines, qu'elle la rend adorable comme Dieu et en raison de Dieu à qui elle est unie, bien plus qu'elle établit entre les deux natures l'unité personnelle. Une personne unique possède à la fois les deux natures, ἑνὸς ἀμφοτέρων... προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου.

Cette dernière affirmation est capitale, et on la retrouve souvent sous la plume de Théodore. « Lorsque nous distinguons les natures, écrit-il, nous disons que la nature du Dieu Verbe est complète, et complète aussi sa personne, car on ne saurait dire qu'une hypostase est impersonnelle [4]; [de même nous disons] que la nature de l'homme est complète et complète aussi sa personne. Mais quand nous considérons l'union, nous disons qu'il n'y a qu'une personne [5]. »

1. Ἀναφορᾷ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. *Expositio symboli*, SWETE, 329 (col. 1017).

2. Ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει, ἐξ αὐτῆς τῆς μήτρας, *De incarnat.*, SWETE, 297 (col. 977); *Epist. ad Domnum*, SWETE, 339 (col. 1013); *Contra Apollinar.*, SWETE, 314 (col. 994).

3. *Expositio symboli*, SWETE, 329 (col. 1017); *Contra Apollinar.*, IV, SWETE, 316 (col. 1000).

4. Οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν. A noter ici le sens du mot ὑπόστασις. Il est remarquable que ce mot dont le sens, au ve siècle, était en quelque sorte consacré en matière trinitaire, pour désigner les personnes divines, ne retenait plus le sens précis de personne, dès qu'on l'employait dans d'autres sujets. Ici il désigne une réalité ou la nature concrète. C'est la signification qu'il conservera avec Nestorius.

5. *De incarnatione*, VIII, SWETE, 299, 300 (col. 981); V, SWETE, 292 (col. 969, 970); XI, SWETE, 302 (col. 983, 984).

Il n'y a qu'une personne, et en conséquence il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul fils et un seul seigneur :

« On ne confesse justement qu'un seul fils, puisque la distinction des natures doit être nécessairement maintenue, et l'union de la personne (ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις) inviolablement conservée[1] ». — « Nous ne disons pas deux fils ni deux seigneurs, car il n'y a qu'un Fils par essence, le Dieu Verbe, Fils unique du Père, dont cet [homme] qui lui est uni, et qui participe à sa divinité, partage le nom et la dignité de fils. Et le Seigneur par essence est le Dieu Verbe dont celui qui lui est uni partage également la dignité. Et c'est pourquoi nous ne disons ni deux fils ni deux seigneurs[2]. »

Donc, en Jésus-Christ dualité des natures, mais unité personnelle, unité de filiation, de seigneurie, de dignité, d'autorité, unité de grandeur adorable : c'est l'enseignement de Théodore, et il semble que rien ne lui manque pour être orthodoxe. Cependant, on a pu remarquer déjà combien souvent, préoccupé de sauvegarder l'intégrité et l'inconfusion des natures dans l'union, l'auteur parle de ces natures comme de deux personnes complètes en soi. La nature humaine est αὐτός, οὗτος, ὁ λαμβανόμενος : c'est Jésus qui lutte contre la tentation et qui s'avance vers la perfection « mediante ei deitate ad perfectionem[3] ». C'est l'homme seul qui est le Jésus de l'histoire. Théodore dit sans doute que l'union entraîne entre les deux natures unité de volonté et d'action (μία θέλησις, μία ἐνέργεια); mais il faut bien se garder de prendre ces expressions dans le sens que leur donneront plus tard les monothélites, et qui d'ailleurs serait erroné. L'unité dont il est ici question est une harmonie purement morale : la volonté humaine se conformait à celle du Verbe, et

1. *De incarnatione*, XII, SWETE, 304 (col. 985).
2. *Expositio symboli*, SWETE, 329 (col. 1017); *Ad baptizandos*, SWETE, 323 (col. 1013).
3. *De incarnatione*, XV, SWETE, 311 (col. 991-993).

son action se subordonnait à la sienne. Et Théodore paraît bien parfois mettre dans cette harmonie des volontés le vrai lien qui unissait les deux natures en communauté de personne : Ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου δίχα σπορᾶς ἄνθρωπος οὐ διεκρίθη τοῦ Λόγου, ταυτότητι γνώμης αὐτῷ συνημμένος, καθ' ἣν εὐδοκήσας ἥνωσεν αὐτὸν ἑαυτῷ [1]. Chaque nature gardait physiquement son action propre qui devait lui être attribuée, et que l'on ne pouvait que par figure et par une sorte d'abus de langage attribuer à l'autre même prise *in concreto* et dans l'union.

Nous touchons ici à la question de la communication des idiomes, et c'est un des points où se révèle davantage le vice de la christologie de Théodore. L'évêque de Mopsueste ne se rend pas compte, comme d'ailleurs tous les écrivains d'Antioche, que la personnalité de Jésus-Christ est dans le Verbe, que le mystère de l'incarnation consiste simplement en ce que la personne du Verbe, possédant déjà la nature divine, s'est adjoint une nature humaine, et que dès lors à ce Verbe incarné on peut et on doit rapporter toutes les actions et passions de son humanité. Théodore ne voit pas cela, et c'est pourquoi il condamne comme des erreurs apollinaristes toutes les formules qui attribuent au Verbe incarné les actions et passions humaines, aussi bien que celles qui attribuent à l'homme concret, en Jésus-Christ, les attributs et actes divins. Il faudrait citer ici tous les fragments de son ouvrage contre Apollinaire. Ainsi, c'est une folie de dire que Dieu est né d'une vierge : « Est quidem dementia Deum ex virgine natum esse dicere... Natus autem est ex virgine qui ex substantia virginis constat, non

1. *De incarnat.*, Swete, 311. Remarquer encore : ἐν αὐτῷ (ἀνθρώπῳ) δὲ ὢν (ὁ Λόγος) κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης (*De incarnat.*, XV, Swete, 310, col. 992) ; et encore, ἑνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης (Swete, 308).

Deus Verbum ex Maria natus est. Natus autem est ex Maria qui ex semine est David. Non Deus Verbum ex muliere natus est, sed natus ex muliere qui virtute sancti Spiritus plasmatus est in ea[1]. » Peut-on dès lors appeler Marie θεοτόκος? Oui, mais improprement : « Lorsqu'on nous demande si Marie est ἀνθρωποτόκος ou θεοτόκος, répondons que pour nous elle est l'un et l'autre : ἀνθρωποτόκος par la nature du fait, θεοτόκος par relation (ἀναφορᾷ). Ἀνθρωποτόκος par nature, puisque était homme celui qu'elle portait dans son sein et qui en est sorti : θεοτόκος, parce que Dieu était dans l'homme qu'elle a engendré, non par une limitation de sa nature en lui, mais par un rapport de sa volonté » (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης)[2]. Enfin, l'homme en Jésus est-il fils naturel de Dieu? Non. « C'est par grâce (χάριτι) que Jésus a aussi participé à la filiation, n'étant pas né du Père par nature, avec cependant ce privilège au-dessus des autres, qu'il a acquis la filiation par son union avec le Verbe, ce qui lui en vaut une plus importante communication[3]. » Et encore : « C'est par grâce qu'il a reçu la filiation, la divinité seule possédant la filiation naturelle », χάριτι προσείληφεν τὴν υἱότητα, τῆς θεότητος μόνης τὴν φυσικὴν υἱότητα κεκτημένης[4]. Or il est bien évident que, par ces mots, et quoi qu'il en dise, Théodore laisse subsister deux fils en Jésus-Christ, tout ainsi qu'au même endroit il laisse subsister deux seigneurs. Il y a sans doute une seule filiation et une seule seigneurie, essentielle dans le Verbe, adoptive et participée dans Jésus, mais il y a deux sujets de cette seigneurie et de cette filiation.

1. *Contra Apollinarium*, III, SWETE, 313, 314 (col. 993, 994, 998).
2. *De incarnatione*, XV, SWETE, 310 (col. 992).
3. *De incarnatione*, XII, SWETE, 306 (col. 988).
4. *Ibid.*, SWETE, 303 (col. 985; cf. 984).

Il se trouve donc un vice radical dans la doctrine christologique que Théodore, à la fin du IVe et dans le premier quart du Ve siècle, enseignait à Antioche et à Mopsueste. L'auteur s'efforce sans doute de garder les formules traditionnelles, et croit suffisamment les justifier par ses explications. Mais l'assertion fondamentale de l'unité personnelle de Jésus-Christ n'y est pas assez poussée : Théodore lui-même n'en comprend ni tout le vrai sens ni toute la portée[1]. Dans sa préoccupation d'écarter l'apollinarisme, il ne voit pas ce que cette hérésie contenait de vrai, et l'intérêt sotériologique capital qu'il y avait à souder intimement, en Jésus-Christ, l'humanité au Verbe, à proclamer un Dieu-Homme souffrant et mourant. Des vérités mêmes dont il admet la formule Théodore ne sait pas tirer les conséquences logiques. Joignez à cela un langage incorrect, et des propositions qui, dans leur sens obvie du moins, blessaient l'orthodoxie. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer que l'évêque de Mopsueste ait été condamné par un concile conduit par des théologiens disciples de saint Cyrille. Il le méritait assurément, ne fût-ce que pour les interprétations fâcheuses auxquelles ses écrits se prêtaient si aisément.

§ 2. — La doctrine de Nestorius.

L'enseignement de Théodore, on l'a dit, ne fut point attaqué de son vivant, et peut-être la tendance doctrinale extrême qu'il représentait fût-elle demeurée indemne quelque temps encore, sans une circonstance

1. Dans le *Contra Apollinarium*, IV (Swete, 318, 319, col. 999, 1000), Théodore compare l'union des natures à celle du corps et de l'âme ; mais dans le *De incarnatione*, VIII (Swete, 299, col. 981), il la compare à l'union de l'homme et de la femme, dont il est dit qu'ils ne sont pas *duo, sed una caro*.

qui attira sur elle l'attention. L'année même de la mort de Théodore, le 10 avril 428, un antiochien encore de formation et d'esprit, le prêtre Nestorius, était consacré en vue d'occuper le siège de Constantinople. L'empereur l'avait choisi pour sa vertu éprouvée et pour son talent oratoire. Nestorius était, par-dessus le marché, un théologien exercé, rompu à l'exégèse littérale en faveur dans son milieu, et que l'habitude de peser les textes avait rendu regardant aux formules et un peu méticuleux sur les mots, comme on l'était à Antioche.

Ses débuts furent d'un orthodoxe intransigeant [1]. Mais un incident ne tarda pas à rendre cette orthodoxie suspecte. Il avait amené avec lui d'Antioche un prêtre nommé Anastase, disciple fervent de Théodore de Mopsueste. Vers la fin de 428, prêchant devant le peuple, ce prêtre s'éleva contre le titre de θεοτόκος donné à Marie, comme impliquant une absurdité : θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς. Μαρία γὰρ ἄνθρωπος ἦν· ὑπὸ ἀνθρώπου δὲ θεὸν τεχθῆναι ἀδύνατον. Le scandale fut grand, l'expression étant d'un usage courant et ancien. Nestorius prit parti pour Anastase, et, dans une série de discours, s'efforça d'exposer, telles qu'il les comprenait, la doctrine de l'incarnation et la portée du θεοτόκος [2]. Le trouble ne fit qu'augmenter, la cour, en général, soutenant le patriarche ; mais le clergé, les moines, le peuple se divisant et se prononçant pour ou contre lui. L'évêque élu de Cyzique, Proclus, prêchant devant Nestorius, n'hésita pas à le contredire [3], pendant que, au contraire, l'évêque de Marcianopolis, Dorothée, l'approuvait [4]. C'était le schisme. La situation ne tarda

1. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 29.
2. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 32.
3. Voir son discours dans MANSI, IV, 577 et suiv.
4. CYRILL., *Epist.* XI, 3, col. 81.

pas à être connue du patriarche d'Alexandrie. Il intervint. Mais, avant de raconter les vicissitudes de son intervention, il est bon de se faire une idée exacte de la doctrine enseignée par Nestorius [1].

Comme tous les antiochiens, Nestorius part des deux natures, divine et humaine, et il déclare qu'après leur union elles sont restées entières et sans aucune confusion entre elles. Entre elles point de mélange ni de combinaison (κρᾶσις, σύγχυσις, *permixtio*) [2] : le Christ est διπλοῦς τῇ φύσει : il y a en lui διαίρεσις τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος [3]. Χωρίζω τὰς φύσεις, disait Nestorius, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν [4]. C'est l'affirmation fondamentale et répétée. Chaque nature conserve ses propriétés et agit suivant elles [5].

Ces deux natures cependant sont unies dans le Christ : il y a entre elles ἕνωσις, συνάφεια, συνάφεια ἄκρα, ἀκριβής, διηνεκής, *coniunctio inseparabilis, summa et inconfusa* [6]. Mais cette union n'est pas κατ' οὐσίαν ni καθ' ὑπόστασιν [7]. L'union κατ' οὐσίαν et καθ' ὑπόστασιν en effet — telle celle du corps et de l'âme en l'homme — est nécessaire et requise par les deux parties unies, et

1. Les sources pour connaître la doctrine de Nestorius sont : 1° Ce qui reste des œuvres du patriarche lui-même, comprenant : *a*) les lettres, discours et fragments grecs, latins et syriaques réunis par F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905; *b*) *Le Livre d'Héraclide de Damas*, conservé seulement dans une traduction syriaque, édité par P. Bedjan, Paris, 1910; traduit en français par F. Nau, Paris, 1910. C'est cette traduction que je citerai ici. 2° Les ouvrages des historiens et des théologiens depuis saint Cyrille jusqu'à saint Jean Damascène, et les actes des conciles qui se sont occupés de la christologie nestorienne. — Travaux : J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912.

2. Loofs, 224, 229, 273, 281, 301.

3. Loofs, 281.

4. Loofs, 262.

5. *Livre d'Héraclide*, p. 187, 190, 192, 213, 220.

6. Loofs, 171, 178, 242, 275, 280, 257, 359.

7. Nestorius, comme Théodore de Mopsueste, identifie, en christologie, le sens des mots ὑπόστασις et φύσις : ce sens est celui d'une οὐσία concrète (*Livre d'Héraclide*, p. 42, 43, 136, 137, 138, 145).

elle aboutit à l'unité d'οὐσία et de nature, tandis que l'union des deux éléments dans le Christ a été volontaire : elle a eu pour origine la complaisance (εὐδοκία) et la condescendance de Dieu, et a sauvegardé l'existence distincte des deux natures [1]. L'union des éléments dans le Christ est une union personnelle, et elle a eu pour résultat l'unité de personne. C'est une affirmation sur laquelle Nestorius revient souvent. Des deux natures la personne est une : τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία... καὶ ἓν πρόσωπον : il y a μοναδικὸν πρόσωπον, *una persona Unigeniti* [2].

Comment Nestorius entend-il cette unité personnelle, et quelle portée exacte lui donne-t-il?

Il semble parfois, aussi bien que Théodore, l'expliquer simplement par une communication que la nature divine ou le Verbe fait à l'humanité de sa dignité, de sa puissance, de son autorité, de son caractère adorable. Τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία, καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν. — Αὐτὸς (υἱὸς) ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει.—Ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξίᾳ καὶ τιμῇ, προσκυνούμενον παρὰ πάσης τῆς κτίσεως [3]. Dieu et l'homme en Jésus-Christ méritent le même culte : Χωρίζω τὰς φύσεις ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν [4]. Nestorius explique encore cette unité par une identité d'action et de volonté, l'action et la volonté humaines ayant les mêmes objets que l'action et la volonté divines : διὸ καὶ μίαν αὐτῶν (τῶν φύσεων) τὴν θέλησιν ἐνέργειάν τε καὶ δεσποτείαν ὁρῶμεν, ἀξίας ἰσότητι δεικνυμένας [5]. Et encore : Ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ

1. *Livre d'Héracl.*, p. 35, 142-144. On remarquera, p. 142, 143, la critique de la comparaison de l'union du corps et de l'âme apportée par saint Cyrille.
2. LOOFS, 171, 176, 196, 224, 280.
3. LOOFS, 196, 280, 281, 224.
4. LOOFS, 262, 248, 249.
5. LOOFS, 224.

πρόσωπον... μηδενὶ τρόπῳ ἢ χρόνῳ ἑτερότητι βουλῆς καὶ θελήματος διαιρούμενον[1]. De là une union qui n'est pas κατ' οὐσίαν, mais κατὰ γνώμην. Cependant Nestorius sent que ces explications sont incomplètes, et, pressé par ses adversaires, il expose d'une façon plus satisfaisante ce qu'il entend par union personnelle. Il proteste contre l'accusation qui lui est faite de mettre les natures à part l'une de l'autre, de les unir seulement par la dignité et par l'amour : il les déclare jointes et unies dans leur essence, d'une union dont l'unité de dignité, d'honneur et puissance n'est précisément qu'une conséquence : d'une union qui tient le milieu entre la fusion et la division des natures [2]. En vertu de cette union il n'y a qu'une personne : « Le Fils unique de Dieu a créé et a été créé, le même, mais pas au même point de vue. Le Fils de Dieu a souffert et n'a pas souffert, le même, mais pas au même point de vue ; une partie de ces choses se trouve dans la nature de la divinité et une partie dans la nature de l'humanité [3]. » Le Verbe ἄσαρκος n'est pas différent du Verbe incarné : c'est le même Verbe avant et après l'incarnation [4] : « Sicut enim deus existens et homo, idem ipse secundum Paulum et novissimus [est] et ante saecula, sicut homo quidem recens, sicut deus autem ante saecula [5]. » Le Verbe s'est approprié l'humanité, et les choses qui sont et de la divinité et de l'humanité lui appartiennent donc [6]. Bien plus, chaque nature fait siennes en

1. Loofs, 224 ; *Livre d'Hér.*, p. 63, 67.
2. *Livre d'Hér.*, p. 167.
3. *Livre d'Hér.*, p. 122, 136, 138, 140. « Nous ne disons pas l'union des *prosôpons* mais des natures. Car, dans l'union, il n'y a qu'un seul *prosôpon*, mais dans les natures un autre et un autre... Le *prosôpon* (en effet) est commun, unique et le même » (*ibid.*, p. 152). Voir encore p. 52, 204, 206, 209.
4. *Livre d'Hér.*, p. 44-47, 185, 186.
5. Loofs, 270.
6. *Livre d'Hér.*, p. 139.

quelque sorte les propriétés de l'autre nature, comme, dans un tison enflammé, le bois et le feu coexistent dans un même sujet [1]. Il ne faut donc pas distinguer numériquement et comme un autre et un autre le Verbe et l'homme qui fut son temple : Οὐχ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς Λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος [2] : il n'y a pas deux Christs ni deux fils : οὐδὲ πάλιν ἄλλος υἱὸς καὶ ἄλλος πάλιν : le même a deux natures, mais il est un : ἀλλ' αὐτὸς ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ ἀλλὰ τῇ φύσει [3]. Le Verbe ne fait rien sans son humanité [4].

A cette personne unique possédant ainsi deux natures Nestorius ne donne pas les noms de Verbe et de Dieu simplement, noms qui désignent le Verbe ἄσαρκος, mais il réserve proprement les noms de Christ, Seigneur, Fils, même Fils unique qui, selon lui, désignent strictement le Verbe incarné : « Lorsque l'Écriture divine veut mentionner la naissance du Christ de la bienheureuse Vierge ou sa mort, elle ne dit point *Dieu*, mais ou bien *le Christ*, ou bien *le Fils*, ou bien *le Seigneur*, parce que ces trois appellations sont susceptibles de signifier les deux natures, tantôt celle-ci, tantôt celle-là, et tantôt les deux [5]. » Ce sont des vocables de la personne incarnée, et c'est pourquoi il ne saurait être question de deux christs, ni de deux fils, ni de deux seigneurs. « Il y a distinction de la divinité et de l'humanité, mais le Christ, comme tel, est indivis; le Fils, comme tel, est indivis; car nous n'avons pas deux christs ni deux fils; il n'y a pas pour nous un premier et un second christ, un autre et un autre christ, ni un autre et un autre fils : c'est le même qui, étant

1. *Livre d'Hér.*, p. 138.
2. Loofs, 224; *Livre d'Hér.*, p. 174, 177, 186, 204, 205, etc.
3. Loofs, 281; *Livre d'Hér.*, p. 186.
4. Loofs, 275.
5. Loofs, 273, 274, 269.

unique, est double, non en dignité, mais en nature[1]. »

Jusqu'ici tout est correct dans cette doctrine de Nestorius, et l'on se demandera donc en quoi consiste son erreur. Elle consiste en ce qu'il explique mal l'unité de personne dans le Christ, et en ce qu'il ne sait pas de cette unité personnelle tirer les conséquences nécessaires.

Et d'abord, il est clair, par tout son langage, que Nestorius considère l'unique personnalité qu'il admet dans le Verbe incarné comme un *résultat* de l'union, et non comme la personnalité même du Verbe qui saisit l'humanité[2]. Au lieu que l'unité de personne vienne, en Jésus-Christ, de ce que le Verbe, personne immuable, fait sienne notre nature, dès lors nécessairement impersonnelle, cette unité, dans la doctrine du patriarche, vient d'une jonction qui se serait opérée entre les personnalités respectives des deux natures. Il semble bien, en effet, que Nestorius ne conçoive pas une nature existant sans sa personnalité connaturelle[3]. Le Verbe et l'homme apportent donc chacun la leur dans l'union. Dans cette union les natures restent ce qu'elles étaient ; mais les personnalités s'unissent au point de n'en former qu'une, « le *prosôpon* d'union », qui n'est ni celui du Verbe, ni celui de l'homme, mais du composé[4]. En vertu de cette union des personnalités, le Verbe devient cet homme, et cet homme devient Verbe « en *prosôpon* », le Verbe et l'homme demeurant d'ailleurs « dans leurs natures ». « C'est dans le *prosôpon* qu'a

1. Loofs, 281 ; cf. 273, 275, 299, etc.

2. *Livre d'Hér.*, p. 127, 128, 129, 144, 186, 190, 218.

3. *Livre d'Hér.*, p. 187, 193, 273. Dans cette apologie, le mot *prosôpon*, qui y revient souvent, n'a pas toujours le sens bien ferme de *personnalité* ou *personne*. Nestorius paraît l'entendre parfois de tout ce que comporte une nature complète, ou même de l'extérieur de la personne : « Car il (le Verbe) ne prit pas la nature, mais la forme ; la forme et l'apparence de l'homme dans tout ce que le *prosôpon* comporte » (p. 145).

4. *Livre d'Hér.*, p. 132, 282, 127, 128, 146.

eu lieu l'union, de sorte que celui-ci soit celui-là, et celui-là celui-ci [1]. »

Mais encore, pouvons-nous savoir comment, d'après Nestorius, s'établit cette unité de personne dans le Christ? Nestorius parle souvent dans le *Livre d'Héraclide* d'une sorte d'échange mutuel des personnalités entre le Verbe et l'homme, le Verbe se servant du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité se servant du *prosôpon* de la divinité; et l'on pourrait croire qu'il veut par là expliquer l'origine de l'unité dont nous parlons et le lien même de l'incarnation. « L'incarnation est conçue comme l'usage mutuel des deux (*prosôpons*) par prise et don [2]. » Et encore : « Les natures subsistent dans leurs *prosôpons* et dans leurs natures, et dans le *prosôpon* de l'union. Quant au *prosôpon* naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union : ainsi il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures. Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre [3]. » Mais ce n'est pas là, je crois, le fond de sa pensée. L'usage mutuel des *prosôpons*, dans la théorie de Nestorius, ne constitue pas l'unité personnelle de Jésus-Christ : il est seulement une conséquence de cette unité. C'est parce que Jésus-Christ, Dieu-Homme, est une seule personne par le *prosôpon* d'union, qu'en lui « la divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité [4] »; c'est-à-dire que Jésus-Christ Dieu (mais toujours homme) agit en homme, et que Jésus-Christ homme (mais toujours Dieu) agit en Dieu. L'unité personnelle de Jésus-Christ est constituée par une « prise » et un « don ». La personne du Verbe *prend* en elle la per-

1. *Livre d'Hér.*, p. 211.
2. *Livre d'Hér.*, p. 233.
3. *Id.*, p. 194.
4. *Id.*, p. 212, 213.

sonne de l'homme, et elle-même se *donne,* en compensation, à cette personne. Par cette prise et par ce don, les deux *prosôpons* se compénètrent, sont « l'un dans l'autre » : ils ne forment plus qu'une personne, la personne du Christ, puisqu'ils perdent, dans cette union, leur être à part, et deviennent partie d'un tout. Cette unité personnelle du tout ne résulte pas cependant d'une fusion ou combinaison des *prosôpons* divin et humain entre eux. Pareille fusion ou combinaison n'est pas nécessaire, pas plus que la fusion ou combinaison entre eux du corps et de l'âme pour former l'unique personnalité de l'homme. Les *prosôpons* du Verbe et de l'homme continuent donc de subsister de quelque façon comme *prosôpons* subordonnés au *prosôpon* du Christ dont ils sont les composants [1]. Celui-ci les domine, et s'en sert comme il se sert des natures ; mais eux aussi, considérés dans le tout, se servent l'un de l'autre comme l'âme se sert du corps et le corps de l'âme. Ils s'appartiennent mutuellement et « se portent l'un l'autre ». « Il n'y a pas de condescendance pareille à celle-là, écrit Nestorius, que le *prosôpon* de l'homme) soit sien [de Dieu], et que lui-même donne à l'homme son *prosôpon*. C'est pourquoi il [Dieu] s'est servi de son *prosôpon* [de l'homme], parce qu'il l'a pris pour lui [2]. » Et encore : « Le Fils unique de Dieu et le Fils de l'homme, le même (formé) des deux, est dit les deux, parce qu'il a attribué (les propriétés) de leurs *prosôpons* à son *prosôpon,* et dorénavant il est désigné par celui-ci et par celui-là comme par son propre *pros-*

1. Il est bien difficile de savoir exactement ce que Nestorius a pensé de la persistance *formelle* des *prosôpons* du Verbe et de l'homme dans l'union. Logiquement ces *prosôpons* doivent disparaître, et l'auteur insiste effectivement sur l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais d'autre part, et comme on peut le voir par les textes, il parle de ces *prosôpons* comme d'éléments qui ont une existence propre.

2. *Livre d'Hér.*, p. 66.

ôpon. Il parle avec les hommes (à l'aide) tantôt de la divinité, tantôt de l'humanité et tantôt des deux, de même que l'humanité parlait (à l'aide) tantôt de l'essence de l'humanité et tantôt du *prosôpon* de la divinité [1]. » Et le texte déjà cité : « Les natures subsistent dans leurs *prosôpons* et dans leurs natures et dans le *prosôpon* de l'union. Quant au *prosôpon* naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union ; ainsi il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures. Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre [2]. »

1. *Livre d'Hér.*, p. 50.
2. *Id.*, p. 194. — Voici encore quelques textes qui appuient toute cette partie de l'exposé du système de Nestorius. On remarquera qu'ils sont tous tirés du *Livre d'Héraclide*. Les fragments antérieurs à l'exil du patriarche ne disent rien notamment de l'échange des *prosôpons*, dont l'idée revient si souvent dans l'apologie; et cette circonstance fait soupçonner que nous sommes ici en présence d'une théorie imaginée après coup pour sa défense. « Toi [Cyrille], tu fais le contraire [des Pères], parce que tu veux que, dans les deux natures, Dieu le Verbe soit le *prosôpon* d'union » (p. 127). « C'est donc le Christ qui est le *prosôpon* de l'union, Dieu le Verbe n'est pas celui de l'union, mais de sa nature, et ce n'est pas la même chose de le dire et de le comprendre » (p. 128; cf. 146). « C'est pourquoi le Livre divin parle avec précaution du *prosôpon* de la divinité, et désigne les deux (natures) par le *prosôpon* de l'union » (p. 232). « Ce n'est pas la divinité (seule) ni l'humanité (seule) non plus qui forme le *prosôpon* commun, car il appartient aux deux natures, afin que les deux natures soient connues dans lui et par lui... L'essence même de l'humanité se sert du *prosôpon* de l'essence de la divinité, mais non de l'essence, et l'essence de la divinité se sert du *prosôpon* même de l'humanité et non de l'essence, comme tu l'as inventé » (p. 282). « Le *prosôpon* de la divinité, c'est l'humanité, et le *prosopôn* de l'humanité, c'est la divinité : il est autre dans la nature et autre dans l'union » (p. 168). « L'humanité du Christ n'est pas différente en nature de celle des hommes, mais en honneur et en *prosôpon*... non par un autre honneur, mais par l'honneur de celui qui a pris le *prosôpon* : l'humanité utilisant le *prosôpon* de la divinité, et la divinité le *prosôpon* de l'humanité » (p. 183). « Ils prennent le *prosôpon* l'un de l'autre et non les natures, et c'est pourquoi ils sont autre chose et autre chose, mais (lui) n'est pas un autre et un autre en *prosôpon* » (p. 195). « La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité : de cette manière nous disons un seul *prosôpon* pour les deux... elles [les natures] sont unies sans confusion, et se servent mutuellement de leurs *prosôpons* respectifs » (p. 212, 213). « C'est par compensation mutuelle de la prise et du don de leurs *prosôpons* qu'il [Grégoire de Nazianze] parle de l'union de la divinité et de

L'unité personnelle ainsi conçue reste loin, en définitive, de la conception orthodoxe. Outre qu'elle réduit trop le rôle du Verbe, elle tend à faire de l'unité personnelle de Jésus-Christ une pure unité morale; et dès lors on comprend que Nestorius, tout en admettant en théorie, et en proclamant maintes fois cette unité personnelle, parle trop souvent des deux natures et surtout du Verbe et de l'homme comme de deux personnes indépendantes :

« Alius quidem Deus Verbum est qui erat in templo quod operatus est Spiritus, et aliud templum praeter habitantem Deum[1]. » — « Si quis hominem qui de virgine et in virgine creatus est hunc esse dixerit Unigenitum qui ex utero Patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum qui est naturaliter Unigenitus Patris, unigeniti appellatione confiteatur eum participem factum; Iesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat, anathema sit[2]. »

Dans ces textes et dans vingt autres que l'on pourrait citer, il est clair que Nestorius oublie qu'il a affirmé que Dieu et l'homme ne sont, en Jésus-Christ, qu'une personne. Je le répète, il n'a pas vu tout le sens de son affirmation. Ne va-t-il pas jusqu'à dire « que le

l'humanité » (p. 232). « L'incarnation est conçue comme l'usage mutuel des deux (*prosôpons*) par prise et don, mais (le Livre divin) l'appelle Fils, et Christ, et Seigneur, tantôt à cause du *prosôpon* de la divinité, et tantôt à cause du *prosôpon* de l'humanité » (p. 233). « Elles [les natures] portent le *prosôpon* l'une de l'autre, aussi une nature se sert du *prosôpon* de l'autre nature comme s'il était sien » (p. 266). « Par les *prosôpons* de l'union, l'un est dans l'autre, et cet « un » n'est pas conçu par diminution, ni par suppression, ni par confusion, mais par l'action de recevoir et de donner, et par l'usage de l'union de l'un avec l'autre, les *prosôpons* recevant et donnant l'un et l'autre et non les essences. Nous regardons celui-là comme celui-ci, et celui-ci comme celui-là, tandis que celui-ci et celui-là demeurent » (p. 223). « De la même manière, il y a dans le Christ deux natures, l'une de Dieu le Verbe et l'autre de l'homme, et un *prosôpon* de Fils dont l'humanité se sert aussi, et un [de l']homme dont la divinité se sert aussi. Ils ne (se servent pas l'un l'autre) de la nature, mais du *prosôpon* naturel des natures... Les natures ne sont pas sans *prosôpons,* ni non plus les *prosôpons* sans essence » (p. 272, 273).

1. Loofs, 340; cf. *Livre d'Hér.*, p. 55, 61.

2. Loofs, 214, 331, 334.

Verbe de Dieu était Dieu du Christ », et que « le même était l'enfant et le Seigneur de l'enfant[1] »?

Une autre conséquence d'ailleurs de la façon dont il concevait l'unité personnelle de Jésus-Christ est que cette personne de Jésus-Christ, résultant de l'incarnation, ne se trouvait plus tout à fait identique avec la personne du Verbe avant l'incarnation[2]. Et c'est pourquoi Nestorius ne veut pas que l'on attribue au Verbe ni à Dieu, en vertu de la communication des idiomes, les actions et passions de l'humanité. C'est au Christ, ou au Fils, ou au Seigneur, appellations qui impliquent les deux natures, qu'il les faut attribuer. Δῆλον δὲ ὅτι τοῦ Δαβὶδ υἱὸς ὁ θεὸς Λόγος οὐκ ἦν[3]. « Non est mortuus incarnatus Deus, sed illum in quo incarnatus est suscitavit[4] ». « Parcours tout le Nouveau Testament, et tu n'y trouveras jamais que la mort soit attribuée à Dieu, mais au Christ, ou au Fils, ou au Seigneur[5]. »

Par la même raison, il n'admet pas que Marie soit θεοτόκος au sens propre et naturel du mot[6]. La mère doit être de même essence que son fils. Or Marie est une créature: elle ne peut donc pas être proprement mère de Dieu[7]. Le Père seul est absolument θεοτόκος[8]. « Habet matrem Deus? ἀνέγκλητος Ἕλλην μητέρας θεοῖς

1. Loofs, 291, 292.

2. « Le *prosôpon* ne se trouve pas dans l'essence, il n'est pas (par xemple) dans l'essence de Dieu le Verbe qui n'est pas le *prosôpon* d'union des natures qui se sont unies, de manière à unir les deux essences dans un *prosôpon* de Dieu le Verbe, car il n'est pas les deux par essence » (*Livre d'Hér.*, p. 146). Cependant ailleurs (p. 76, 78), Nestorius dit que le Verbe possède l'humanité dans son propre *prosôpon*.

3. Loofs, 177.

4. Loofs, 252.

5. Loofs, 259, 166, 171, 217, 259, 266. « Où les Pères ont-ils dit que Dieu le Verbe est né, selon la chair, d'une femme? » (*Livre d'Hér.*, p. 131, 132, 133).

6. *Livre d'Hér.*, p. 173. Nestorius pensait que le mot venait des hérétiques (apollinaristes): *Livre d'Hér.*, p. 154.

7. Loofs, 167.

8. Loofs, 276.

ἐπεισάγων[1]. » Élisabeth a mis au monde un enfant rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère : est-ce qu'on appelle pour cela Elisabeth πνευματόκος[2]? Cependant le mot θεοτόκος étant d'usage fréquent parmi les fidèles, on le peut tolérer pour le bien de la paix, à la condition qu'on le comprenne exactement, et que l'on ajoute aussi que Marie est ἀνθρωποτόκος[3]. Marie « genitrix Dei [est] non propter nudam humanitatis divinitatem, sed propter unitum templo Deum Verbum; ἀνθρωποτόκος vero propter templum quod consubstantiale est naturaliter virgini sanctae[4] ». Dieu, en effet, a passé par la Vierge, il est venu d'elle (προελθεῖν), mais il n'en a pas été engendré (γεννηθῆναι)[5]. Le Verbe engendré dès l'éternité n'a pas eu une seconde naissance[6]. Quant à lui, Nestorius, il préférait l'expression χριστοτόκος, qui a l'avantage — le mot Christ indiquant les deux natures — de couper court à toutes les difficultés et d'être scripturaire[7]. Il propose aussi de dire θεοδόχος, *réceptacle de Dieu* : « θεοδόχον dico, non θεοτόκον, δ litteram non κ exprimi volens[8]. »

Enfin, dernière conséquence de sa façon de concevoir l'unité personnelle, bien que Nestorius admette que Jésus-Christ n'est qu'un seul fils, il incline manifestement à lui refuser, en tant qu'homme, le titre de fils naturel de Dieu. Le Verbe est Fils vraiment et par nature (φύσει καὶ ἀληθῶς) : l'homme ne l'est que par homonymie avec le Fils (ὁ δὲ ὁμωνύμως τῷ υἱῷ υἱός)[9]. Le Monogène est Fils de Dieu προηγουμένως καὶ καθ' ἑαυτόν :

1. Loofs, 252.
2. Loofs, 352.
3. Loofs, 167, 181, 184, 185, 191, 192, 301, 302, 303, 309, 312, 319.
4. Loofs, 303, 309.
5. Loofs, 277, 278; *Livre d'Hér.*, p. 261, 262.
6. Loofs, 176, 177, 252, 285, etc.
7. Loofs, 177, 181, 182; *Livre d'Hér.*, p. 91, 92.
8. Loofs, 276.
9. Loofs, 217.

l'homme qu'il a pris ne l'est ὁμωνύμως qu'à cause du Fils à qui il est uni [1]. Et de là l'anathématisme V dans lequel Nestorius répond à celui de saint Cyrille, qui enseignait que Jésus-Christ est Fils εἷς καὶ φύσει : « Si quis, post assumptionem hominis naturaliter dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel, anathema sit [2]. »

En somme, Nestorius restait, avec plus de nuance dans la pensée et de précision dans les termes, dans la voie tracée par Théodore de Mopsueste. Nestorien, on peut dire qu'il l'est moins violemment que Théodore. Il veut conserver les façons de s'exprimer de l'Église; et c'est sincèrement, on doit le croire, qu'il proclame l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais de cette unité il n'a pas l'intelligence vraie et profonde : et, dès lors, il ne voit pas non plus les conséquences qu'il en faut tirer pour toute la doctrine de l'incarnation et du salut, non plus que les formules qui s'imposent, ce dogme une fois admis, à la langue théologique. Sa crainte de l'apollinarisme l'a fait verser dans l'erreur contraire, et l'acribie minutieuse qu'il a prétendu porter dans l'exposé de sa doctrine a rétréci son horizon au point de lui voiler la pleine vérité qu'il cherchait.

§ 3. — Le nestorianisme jusqu'au concile d'Éphèse.

On a dit plus haut que le patriarche d'Alexandrie, Cyrille, n'avait pas tardé à apprendre l'éclat de Constantinople, et les suites que lui donnait Nestorius.

1. Loofs, 217, 218; cf. 274 et *Livre d'Hér.*, p. 164.

2. Loofs, 214. Le texte peut s'interpréter aussi en ce sens que le Fils de Dieu, après l'incarnation, n'est pas un en nature, ce qui est vrai. Marius Mercator y a vu cependant l'affirmation que Jésus est à la fois, et par ses deux natures, fils naturel et fils adoptif de Dieu (*P. L.*, XLVIII, 916).

L'enseignement prêché par son collègue ne pouvait que profondément le scandaliser. Dans sa lettre pascale de 429, publiée probablement à l'Épiphanie, il s'appliqua déjà à préciser la doctrine de l'incarnation[1]; puis, apprenant que l'erreur s'insinuait parmi les moines, il écrivit sa lettre I *Ad monachos Ægypti*, qui traitait spécialement du θεοτόκος, de la divinité de Jésus-Christ et du mode d'union, en lui, de la divinité et de l'humanité. Bien qu'allusion évidente y fût faite aux événements de Constantinople, Nestorius n'était pas nommé.

Cette lettre de Cyrille, apportée à Nestorius, l'irrita au plus haut point, et, dans le cercle de ses partisans, on essaya d'y répondre. Dès lors, le duel était engagé, et Cyrille pensa qu'il devait directement agir. Deux lettres — les lettres II et IV — furent par lui envoyées à Nestorius, dans lesquelles il lui représentait que ses nouveautés doctrinales étaient la première cause du trouble des églises, et il le suppliait d'y porter remède, en confessant, comme tout le monde, le θεοτόκος, et en professant sur Jésus-Christ la vraie foi dont il donnait un exposé d'une remarquable lucidité. La première lettre n'obtint guère comme réponse qu'un accusé de réception[2]. A la seconde Nestorius répondit en exposant de son côté sa doctrine personnelle, en condamnant discrètement celle de son rival, et en lui conseillant ironiquement de rester en paix, tout allant pour le mieux à Constantinople[3]. Cyrille put comprendre que ses tentatives d'intervention étaient inutiles, ou même franchement désagréables.

Cette attitude ne pouvait l'étonner de la part d'un

1. C'est l'*Homilia* XVII, dans *P. G.*, LXXVII, 768 et suiv., surtout 773 et suiv.
2. Loofs, 168; *P. G.*, LXXVII, 44, *Epist.* III.
3. Loofs, 173 et suiv.; *P. G.*, LXXVII, 49 et suiv., *Epist.* V.

antiochien, successeur de saint Chrysostome, vis-à-vis d'un alexandrin, neveu de Théophile[1]. Mais une fois faite cette constatation, l'embarras restait grand. Se séparer de la communion de Nestorius ne remédiait pas au mal. Cyrille, d'ailleurs, ne pouvait songer à le juger et le déposer avec ses seuls évêques égyptiens. Nestorius était patriarche de la ville impériale, soutenu par la cour, et le patriarche d'Antioche, son ancien condisciple, n'était pas contre lui pour les voies d'autorité et de rigueur[2]. Un seul moyen s'offrait de résoudre la difficulté. D'une part, dénoncer le péril à la cour et s'efforcer de détacher de Nestorius Théodose II et les princesses, femme et sœur de Théodose : de l'autre recourir à Rome et obtenir de l'occident l'appui moral dont on avait besoin pour contrebalancer l'influence de la cour et des orientaux. Grâce à cet appui, Athanase avait pu tenir en échec toute l'armée des ariens, occupant les plus grands sièges. Cyrille allait renouveler cette tactique, non plus cette fois pour se défendre, mais pour attaquer.

Il consacra, pense-t-on, les derniers mois de l'année 429 et les premiers de l'année 430 à composer les deux traités *De recta fide ad Theodosium* et *De recta fide ad reginas libri II.* Ce ne fut qu'au milieu de l'an 430 que Cyrille écrivit au pape.

1. On comprendrait imparfaitement, en effet, la « tragédie de Nestorius », si l'on ne tenait compte, en même temps que des divergences doctrinales, de l'antipathie violente qui divisait les deux partis en présence. A Alexandrie, on avait été profondément blessé du décret du concile de 381, qui avait dépossédé le siège de saint Athanase de sa prérogative de premier siège de l'Orient, pour l'attribuer à celui de Constantinople. A Constantinople et à Antioche, on se rappelait l'inique traitement dont saint Chrysostome avait été l'objet de la part de Théophile, l'oncle de Cyrille. Chaque parti avait, contre l'autre, des humiliations ou des injures à venger ; et cette circonstance ne contribua pas peu à rendre impossible, dès le principe, une discussion sereine et amicale des questions posées.

2. *nter epist. Cyrill.*, *Epist.* XV.

A Rome, on connaissait déjà l'affaire en partie. Évêque nouvellement promu et se sentant bientôt menacé, Nestorius avait envoyé au pape Célestin successivement deux lettres[1], dans lesquelles il demandait d'abord des renseignements concernant les pélagiens réfugiés à Constantinople, puis se plaignait d'avoir trouvé dans sa ville épiscopale des ariens et des apollinaristes qui abusaient du mot θεοτόκος, comme si Marie avait engendré la divinité même. Or cette appellation — bien que peu exacte — pouvait être tolérée, mais seulement dans ce sens que Marie avait mis au monde le temple humain que le Verbe s'est inséparablement uni. A ces lettres au pape était joint, nous le savons, un recueil de plusieurs au moins des commentaires de Nestorius, probablement de ses homélies sur ce sujet[2].

Ces missives du patriarche n'avaient pas reçu, à Rome, l'accueil qu'il avait espéré : elles avaient plutôt alarmé l'orthodoxie pontificale. Celles de Cyrille, arrivant sur ces entrefaites, ne purent que fortifier cette impression[3]. Cet envoi comprenait d'abord une lettre — l'*Epistula* XI — dans laquelle, s'adressant au pape comme à un père (θεοφιλεστάτῳ πατρί), et constatant qu'une longue coutume des églises faisait une loi de communiquer à sa sainteté les affaires de ce genre, Cyrille exposait les incidents relatifs à Nestorius, et deman-

1. Loofs, 165, 169; *P. L.*, XLVIII, 173, 178. Nestorius indique, dans la seconde, qu'il a écrit plusieurs fois déjà à Célestin à propos des pélagiens : nous ne possédons plus ces lettres.

2. Cyrill., *Epist.* XIII, col. 96 : τετράδας ἰδίων ἐξηγήσεων. Il s'agit évidemment d'écrits contenant les erreurs de Nestorius, comme le montre la suite de la lettre de Cyrille. Ce point est important : il établit qu'à Rome on ne jugea pas de la doctrine de Nestorius uniquement d'après es renseignements fournis par son rival.

3. C'est sans doute sous l'effet de cette impression que le futur pape Léon demanda à Cassien d'écrire son traité *De incarnatione Christi*. V. plus bas, p. 348.

dait une direction sur ce qu'il était à propos de faire. A cette lettre étaient joints un recueil des homélies prêchées par Nestorius dans son église [1], un court résumé de sa doctrine, un dossier comprenant, avec des extraits de Nestorius, des extraits des Pères grecs sur la question en litige, et enfin les lettres que l'évêque d'Alexandrie avait écrites à cette occasion, c'est-à-dire les lettres II et IV, et probablement aussi la lettre I aux moines d'Égypte, que Possidonius devait remettre au pape.

Célestin se jugea sans doute suffisamment renseigné par cet ensemble de documents, et, avant de répondre à Cyrille, convoqua, au mois de juillet ou d'août 430, un concile à Rome. Un court fragment du discours qu'il y prononça nous a été conservé [2]. Le pape, s'appuyant sur des textes de saint Ambroise, de saint Hilaire et de Damase, concluait à l'orthodoxie de la doctrine du θεοτόκος et à l'hétérodoxie de Nestorius. En conséquence, le concile se prononça contre le patriarche de Constantinople.

Quatre lettres émanées du pape, et toutes datées du 11 août 430 [3], signifièrent cette sentence à Nestorius d'abord, puis aux clercs et laïcs de Constantinople, aux principaux évêques de l'orient et de la Macédoine (Jean d'Antioche, Juvénal de Jérusalem, Rufus de Thessalonique et Flavien de Philippes), et enfin à saint Cyrille lui-même. La lettre expédiée à Nestorius lui déclarait que si, dans les dix jours qui suivraient notification de la décision papale, il ne se rétractait pas publiquement et par écrit, et ne prêchait pas sur la personne du Christ « ce qu'enseignaient l'Église de Rome, celle d'Alexandrie et toute l'Église catholique »,

1. Cyrille le dit expressément, *Epist.* XI, 2.
2. MANSI, IV, 550.
3. MANSI, IV, 1025, 1036, 1043, 1047; JAFFÉ, 372-375.

il se considérât comme « retranché de toute communion de l'Église catholique ». Saint Cyrille était chargé de procurer l'exécution de cette sentence. Dans la lettre qu'il lui écrivit, le pape, en effet, après l'avoir félicité de sa foi, lui déléguait « l'autorité de son trône pour procéder en son nom », et lui recommandait d'agir avec énergie. .

Pour Nestorius le coup était rude : il était condamné, et c'était son rival qui devait assurer son humiliation. Ses amis lui conseillèrent pourtant de se soumettre pour assurer la paix de l'Église[1]. Nestorius répondit d'un façon assez conciliante, mais en somme évasive, et s'en remit au concile dont il avait demandé la tenue au pape[2].

Cyrille, de son côté, ne resta pas oisif. Envisageant l'hypothèse où Nestorius consentirait à se rétracter, et voulant préparer une formule qui serait soumise à sa signature, il convoqua dans Alexandrie un concile d'égyptiens. Une longue lettre synodale en sortit, l'*Epitula* XVII[3], rédigée par Cyrille, et qui fut envoyée à Nestorius. Elle comprenait deux parties. La première, après avoir notifié au patriarche sa condamnation, faisait de la doctrine de l'unité de Jésus-Christ un exposé abondant, mais approfondi et lumineux. La seconde condensait cet exposé en douze anathématismes auxquels Nestorius devait souscrire.

Ces anathématismes sont restés fameux[4]; et ils ont joué dans l'histoire du nestorianisme un trop

1. V. la lettre de Jean d'Antioche dans MANSI, IV, 1061. Cette lettre avait été concertée avec plusieurs évêques et notamment avec Théodoret (*ibid.*, 1068).

2. V. sa troisième lettre à Célestin, LOOFS, 181 : elle est antérieure au mois d'août 430.

3. Elle est du commencement de novembre 430.

4. V. sur eux l'article du P. J. MAHÉ, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, VII (1906), 505 et suiv.

grand rôle pour qu'on n'en indique pas l'objet précis.

Le premier affirmait la légitimité du θεοτόκος.

Le second enseignait que l'union du Verbe avec la chair est une union καθ' ὑπόστασιν.

« Si quelqu'un, déclarait le troisième, divise, dans le Christ un, les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité, d'autorité ou de puissance, et n'admet pas plutôt entre elles une union physique, qu'il soit anathème [1]. »

Le quatrième déclarait que l'on ne peut attribuer à deux personnes ou à deux hypostases (προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι), ou séparément à l'homme et au Verbe dans le Christ ce que les Écritures ou les saints ont dit de Jésus-Christ.

Le cinquième condamnait l'expression θεοφόρος ἄνθρωπος pour désigner le Christ, et le proclamait fils un et par nature, υἱὸν ἕνα καὶ φύσει.

Le sixième écartait l'idée que le Verbe fût le Dieu ou Seigneur du Christ : le même est, en effet, Dieu et homme.

D'après le septième, Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'était pas mû par le Verbe ni revêtu de sa gloire, comme une personne qui aurait été distincte de ce Verbe.

Le huitième anathématisme rejetait l'unité d'adoration entendue au sens nestorien. L'homme pris par le Verbe ne doit pas être conadoré et conglorifié et connommé Dieu avec le Verbe, ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ : mais bien adoré avec lui comme le terme unique d'une unique adoration.

Le neuvième affirmait que l'Esprit-Saint n'est pas

1. Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίᾳ ἢ δυναστείᾳ, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικὴν, ἀνάθεμα ἔστω.

une puissance étrangère à Jésus (ἀλλοτρίᾳ δυνάμει), et qui lui a donné le pouvoir de faire ses miracles, mais qu'il est son propre Esprit (ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα), par qui le Sauveur a accompli ses œuvres divines.

Le dixième enseignait que notre prêtre et pontife est non un homme distinct du Verbe incarné, mais le Verbe incarné lui-même; et que ce pontife n'a pas offert le sacrifice pour lui, car il était sans péché, mais pour nous seulement.

Le onzième disait que la chair du Seigneur est la chair propre (ἰδία) du Verbe, et non d'un autre qui serait uni au Verbe seulement κατὰ τὴν ἀξίαν : qu'en conséquence elle est vivifiante (ζωοποιός), étant la chair propre du Verbe qui peut tout vivifier.

Enfin le douzième anathématisme proclamait que le Verbe a souffert, a été crucifié, et est mort dans sa chair (παθόντα σαρκί, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί), et qu'il est devenu le premier-né d'entre les morts, étant, comme Dieu, la vie et principe de vie.

Ces formules dénotaient assurément dans leur auteur un théologien exercé, et, s'opposant à d'autres formules reprochées à Nestorius, elles était combinées de façon à ne lui laisser aucune échappatoire. Mais elles offraient deux inconvénients. D'abord, elles entraient dans un luxe de détails et de précisions que le pape n'avait point demandés. Ensuite et surtout elles présentaient le dogme dans la conception et le langage propres à saint Cyrille, conception et langage qui, on le verra, n'étaient pas sans défaut, et que Nestorius notamment ne pouvait accepter. Ainsi, le deuxième anathématisme affirmait que l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ était καθ' ὑπόστασιν. Or le mot ὑπόστασις, je l'ai déjà remarqué, n'avait pas encore, en matière christologique, de si-

gnification ferme. Pour Nestorius, il désignait la substance concrète[1]; Cyrille le confond tantôt avec πρόσωπον, tantôt avec φύσις[2]. Mais surtout l'expression ἕνωσις φυσική contenue dans l'anathématisme III était des plus regrettables. J'ai traduit cette expression par « union physique », par opposition à union morale, qui est le sens que saint Cyrille avait en vue, comme lui-même l'a expliqué : mais il était inévitable que des adversaires prévenus la comprissent en ce sens que la divinité et l'humanité ne formaient plus en Jésus-Christ qu'une seule nature après l'union. C'était l'apollinarisme, c'est-à-dire l'erreur même qu'ils avaient voulu combattre et dont la crainte les avait jetés dans l'excès opposé. Comment espérer les y faire souscrire?

Aussi ne le voulurent-ils pas. Nestorius répondit aux anathématismes de saint Cyrille par douze contre-anathématismes[3], dans lesquels il maintenait sa doctrine et condamnait celle de son rival, où il prétendait toujours voir l'apollinarisme. Jean d'Antioche, et les antiochiens mêmes qui d'abord avaient conseillé à Nestorius la soumission, se trouvèrent retournés. André de Samosate, au nom des évêques d'Orient[4], Théodoret, en son nom personnel[5], attaquèrent l'écrit de saint Cyrille et notamment l'anathématisme III qui

1. V. plus haut, p. 24, note 7.

2. Anathém. II, III, IV, et ailleurs. V. plus bas, p. 61. Cyrille protesta que, par cette union καθ' ὑπόστασιν, il entendait seulement que la nature ou l'hypostase du Verbe s'était unie à la nature humaine en vérité, mais sans transformation ni fusion, κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθεὶς τροπῆς τινος δίχα καὶ συγχύσεως (*Apologet. pro XII capitulis contra Theodoretum*, col. 401).

3. Loofs, 211.

4. Rappelons-nous que, au v[e] siècle, le mot *Orient* désigne spécialement le *diocèse d'Orient*, c'est-à-dire la région qui correspond à peu près au patriarcat d'Antioche.

5. Outre cet écrit, Théodoret dirigea aussi contre les anathématismes sa lettre CLI.

leur paraissait enseigner en Jésus-Christ l'unité de nature. Cyrille répondit à ces critiques [1], et, sur l'ἕνωσις φυσική en particulier, expliqua que le mot φυσική ne signifiait pas autre chose, dans sa pensée, que *vraie* et *réelle* : Εἰ δὲ δὴ λέγοιμεν φυσικὴν τὴν ἕνωσιν, τὴν ἀληθῆ φαμεν... Ἕνωσις φυσικὴ, τουτέστιν ἀληθής [2]. Il sentit toutefois le besoin de se justifier encore, et publia plus tard une troisième *Explicatio duodecim capitum* [3], toujours pour repousser le reproche d'apollinarisme qui lui était fait.

Mais en somme, au début de 431, rien n'était conclu. Nestorius ne s'était pas soumis ; les évêques orientaux, s'ils n'approuvaient pas ses excès doctrinaux, soutenaient du moins sa personne ; l'empereur le soutenait aussi. Il ne restait plus que la voie d'un concile général. Nestorius l'avait demandé au pape ; les moines de Constantinople l'avaient demandé à l'empereur [4] ; Cyrille l'avait réclamé à son tour [5]. Théodose II et son collègue Valentinien III le convoquèrent pour le jour de la Pentecôte, 7 juin 431, à Éphèse. Le pape y délégua les deux évêques Arcadius et Projectus pour représenter le concile romain et, pour le représenter lui-même personnellement, le prêtre Philippe. Il voulut que Nestorius, bien que déjà condamné, y assistât [6].

1. *Apologeticus pro XII capitibus contra orientales. Apologeticus pro XII capitulis contra Theodoretum* (*P. G.*, LXXVI, 316, 392).
2. *P. G.*, LXXVI, 332, 405.
3. *P. G.*, LXXVI, 293.
4. Mansi, IV, 1101 et suiv., surtout 1108.
5 Evagrius, *Hist. eccles.*, I, 7.
6. Mansi, IV, 1292. Une invitation spéciale avait été adressée par l'empereur à saint Augustin (Mansi, IV, 1208) ; mais celui-ci était mort (28 août 430) quand arriva l'envoyé impérial.

§ 4. — Le concile d'Éphèse et la formule d'union de 433.

On n'attend pas qu'à propos d'une histoire des dogmes, nous entrions ici dans le détail des opérations du concile[1]. Un simple aperçu suffira à notre but. Au jour dit, le 7 juin, Nestorius se trouvait à Éphèse avec seize évêques, Cyrille avec cinquante, Memnon, l'évêque d'Éphèse, avec quarante et douze évêques de la Pamphylie. Juvénal de Jérusalem et Flavien de Philippes, représentant Rufus de Thessalonique, s'y trouvaient aussi. Les légats du pape n'étaient pas arrivés, non plus que Jean d'Antioche et les évêques orientaux. On attendit ceux-ci quinze jours[2]. Fatigué de ce retard, et sur les instances d'un certain nombre des évêques présents, Cyrille se décida, le 22 juin, à ouvrir le concile.

On a contesté la légalité de cette mesure. Cyrille était partie contre Nestorius, et il n'avait reçu, pour présider le concile, aucune commission du pape Célestin. Mais, à vrai dire, et dans l'état de nos documents, il est difficile de se prononcer d'une façon absolue. Il règne entre la relation des actes du concile — rédigés sous la surveillance de Cyrille — et la conduite des évêques orientaux une contradiction que l'on ne peut résoudre[3]. Ce qui est certain c'est que, le 21 juin,

1. V. les actes dans Mansi, *Coll. concil.*, IV, et le *Synodicon* dans Mansi, V et la *Bibliotheca cassinensis*, II. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, II, 1. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III. A. Largent, *Saint Cyrille et le concile d'Ephèse*, Paris, 1892.

2. Ou même seulement quatorze jours, car la convocation eut lieu le 21 juin.

3. Cyrille put se croire autorisé à ouvrir le concile, s'il est vrai, comme le relatent les actes (Mansi, IV, 1332; cf. 1229), que Jean d'Antioche expédia, avant son arrivée, deux évêques, Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis, chargés de prévenir Cyrille de ne pas l'at-

veille de l'ouverture, soixante-huit évêques, et parmi eux Théodoret, demandèrent que l'on attendît encore l'arrivée de Jean d'Antioche[1], et que, le 22, le comte Candidien protesta, au nom de l'empereur, contre le commencement des opérations du concile[2]. Mais on passa outre. Cent cinquante-neuf évêques et le diacre Bessula, représentant l'évêque de Carthage, se trouvaient réunis dans l'église de Marie[3]. Nestorius, trois fois cité, refusant de comparaître, on entama sans tarder la question de la foi.

Le concile fit lire d'abord le symbole de Nicée, puis la deuxième lettre de saint Cyrille à Nestorius (*Epist.* IV) et la réponse de celui-ci. Cette réponse fut immédiatement condamnée par quelques évêques, et un anathème général prononcé contre l'hérésiarque. Les lectures continuèrent par la lettre de Célestin et du synode romain à Cyrille (*Epist.* XII), et la lettre synodale de Cyrille et de son concile d'égyptiens (*Epist.* XVII)[4]. Enfin on opposa à la lecture d'un dossier patristique — extraits de passages des Pères sur l'incarnation[5]

tendre plus longtemps, et de commencer les opérations. Cyrille dut raisonnablement soupçonner que Jean était bien aise de ne pas assister à la condamnation de Nestorius. Mais il faut remarquer que les deux évêques d'Apamée et d'Hiérapolis furent précisément parmi ceux qui protestèrent contre l'ouverture du concile en l'absence des orientaux (MANSI, IV, 1232, 1236). — Quant à la question de la délégation de Cyrille par le pape, on trouve que Cyrille est toujours désigné dans les actes comme « tenant la place de l'archevêque de Rome » (v. g. MANSI, IV, 1124). Mais, d'autre part, aucune lettre du pape à Cyrille ne contient de délégation particulière pour le concile ; bien plus, Célestin avait envoyé à Ephèse des légats spéciaux. Cyrille a évidemment étendu au concile la délégation qu'il avait reçue pour l'exécution de la sentence romaine contre Nestorius.

1. MANSI, V, 765.

2. MANSI, V, 770.

3. Ou plutôt *l'église Marie*; cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, p. 349, note 3.

4. On remarquera que, tandis que la lettre IV de saint Cyrille à Nestorius fut déclarée conforme à la foi, la lettre XVII, qui comprenait les anathématismes, ne reçut pas d'approbation directe.

5. Ces passages étaient tirés de Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, Jules I et Félix I, papes, Théophile d'Alexandrie, saint Cyprien, saint

— celle de vingt fragments de Nestorius tirés de ses œuvres ; et l'assemblée, assurée d'ailleurs que le patriarche persistait dans ses erreurs, prononça contre lui la sentence de déposition. Il fut déclaré « étranger à la dignité épiscopale, et à toute société sacerdotale ». Cent quatre-vingt-dix-huit évêques, auxquels quelques autres se joignirent encore un peu plus tard, signèrent cette sentence[1], dont le peuple d'Éphèse accueillit la nouvelle par ses transports et ses acclamations.

Ceci se passait le 22 juin 431. Quelques jours après, les légats du pape arrivèrent. La lettre de Célestin qu'ils apportaient au concile[2] était très ferme. Le pape n'entendait pas que Nestorius fût jugé à nouveau : la décision du concile romain suffisait : celui d'Éphèse devait simplement la promulguer et la rendre œcuménique[3]. C'était déjà fait. Dans la troisième session (11 juillet), les légats, après la lecture du procès-verbal de la première session du concile, confirmèrent les mesures qui y avaient été prises, et une lettre synodale fut rédigée pour les empereurs, exposant la conduite de toute l'affaire et demandant pour les évêques l'autorisation de rentrer chez eux[4]. Avec la condamnation de Nestorius s'achevait l'œuvre doctrinale du concile d'Éphèse. Elle reçut un simple complément dans la sixième session par la réprobation d'un symbole attribué à Théodore de Mopsueste[5], et par la défense que porta le synode de composer et de ré-

Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, Atticus de Constantinople, Amphiloque d'Iconium. Les deux fragments cités sous le nom des papes Jules et Félix sont apocryphes et viennent, en réalité, d'Apollinaire.

1. Trente-huit évêques s'étaient donc adjoints aux cent soixante membres présents au début de la session.

2. Mansi, IV, 1284.

3. On remarquera l'affirmation de l'autorité romaine par Firmus de Cesarée et le légat Philippe (Mansi, IV, 1288, 1289, 1296).

4. Mansi, IV, 1301.

5. C'est l'*Expositio symboli depravati*, Swete, II, 327.

pandre d'autre formule de foi que celle des Pères de Nicée[1].

L'œuvre doctrinale du concile était achevée; mais le difficile était de la faire accepter. Dès le 26 juin, avant même que les légats fussent parvenus à Éphèse, Jean d'Antioche et ses évêques y étaient arrivés, et, se joignant immédiatement à quelques évêques dissidents, avaient tenu, au débotté, un conciliabule[2] qui avait déposé Cyrille et Memnon sous l'inculpation de violence et même d'hérésie, et excommunié les prélats qui avaient siégé avec eux. Quarante-trois évêques avaient signé cette sentence qui fut communiquée aux intéressés, aux empereurs et aux princesses, au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople[3]. C'était la guerre déclarée, et il serait inutile ici autant que fastidieux d'en suivre en détail les péripéties. Chaque parti, condamnant ses adversaires, s'efforçait d'attirer à soi l'empereur et la cour; et l'empereur, incertain, ne savait à qui donner raison dans une cause où trop de questions personnelles se mêlaient à la question de foi. Une chose fut cependant réglée : la déposition définitive de Nestorius, et son remplacement, sur le siège de Cons-

1. « Le saint synode statue qu'il n'est permis à personne d'énoncer, écrire ou composer un autre [symbole de] foi en dehors de celui qui a été défini par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit. Ceux qui oseront composer un autre [symbole de] foi, ou l'énoncer, ou l'offrir à ceux qui, soit du paganisme, soit du judaïsme, soit d'une hérésie quelconque, veulent se convertir à la reconnaissance de la vérité, ceux-là [le concile statue] que, s'ils sont évêques ou clercs, ils seront éloignés, les évêques de l'épiscopat, et les clercs de la cléricature; que, s'ils sont laïques, ils seront frappés d'anathème » (Mansi, IV, 1361, 1364). On sait que le concile de Chalcédoine fut le premier à violer cette défense en mettant en circulation le symbole dit de Constantinople.

2. V. les actes dans Mansi, IV, 1260 et suiv.

3. V. les lettres dans Mansi, IV, 1269, 1272, 1273, 1276, 1277. Si la première session du concile tenue par Cyrille prête le flanc à des critiques, que penser de l'acte de Jean d'Antioche et des orientaux, jugeant à la hâte, et sans les avoir assignés, Cyrille et ses cent cinquante-huit évêques? Et c'est pourtant dans cette réunion, irrégulière au premier chef, que quelques auteurs veulent voir *le vrai concile!*

tantinople, par Maximien (25 octobre 431), orthodoxe doux et modéré, qui se montra favorable à Cyrille.

Aucun accord ne put intervenir entre cyrilliens et orientaux jusqu'à la mort du pape Célestin (16 juillet 432). Mais, à ce moment, on commença à concevoir quelques espérances de rapprochement. Le nouveau pape, Xyste III (31 juillet 432), tout en approuvant les décisions d'Éphèse, manifesta son désir que les orientaux fussent reçus à la communion pourvu qu'ils souscrivissent aux condamnations portées par le concile[1]. Théodose II s'entremit de nouveau; Cyrille, toujours suspecté d'apollinarisme, fournit sur sa doctrine personnelle des explications précises, dans lesquelles il déclarait rejeter absolument toute conversion et tout mélange, en Jésus-Christ, de la divinité et de l'humanité. Ces explications satisfirent plus d'un esprit parmi ses adversaires, et bientôt, au sein des orientaux, trois partis se formèrent. Un premier, favorable à la paix, acceptant le fond, sinon la forme de la doctrine de Cyrille, et disposé à sacrifier, s'il le fallait, la personne de Nestorius : les chefs en étaient Jean d'Antioche et Acace de Bérée; — un second parti de nestoriens irréductibles, pour qui Cyrille, quoi qu'il pût dire et faire, restait toujours l'ennemi : on y voyait Alexandre d'Hiérapolis, Helladius de Tarse et quelques autres; — et enfin un tiers parti dont Théodoret et André de Samosate étaient l'âme, hésitant, se défiant du patriarche d'Alexandrie, mais surtout refusant de condamner Nestorius et moins porté à la conciliation.

Cette conciliation cependant était voulue par la majorité de l'épiscopat; et c'est pour l'avancer que Jean d'Antioche envoya à Alexandrie Paul d'Émèse, avec une lettre pour l'accréditer auprès de Cyrille, et une

1. Mansi, V, 374, 375.

profession de foi sur laquelle l'entente devait se faire. Cette profession de foi reproduisait, à peu de chose près, une déclaration que les orientaux avaient autrefois fait remettre à l'empereur[1]. Cyrille l'accepta, mais il exigea la condamnation expresse de Nestorius par Paul d'Émèse et ses commettants. Ce point lui fut accordé par Paul d'abord, puis par Jean d'Antioche. Celui-ci écrivit au patriarche d'Alexandrie la lettre définitive d'accord contenant la profession de foi susdite[2], et Cyrille y répondit par la lettre *Laetentur caeli*[3], qui reproduisait le même symbole. La paix était faite entre les patriarches (mars et avril 433).

La formule sur laquelle ils s'étaient entendus est fort importante, on le conçoit, puisqu'elle comprend les points précis que les deux théologies, d'Alexandrie et d'Antioche, professaient en commun, et fait connaître les sacrifices de terminologie particulière que chacune avait consentis pour le bien de la paix. En voici la teneur. Après une première partie, sorte d'introduction, cette formule continuait :

« Nous confessons donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est Dieu parfait et homme parfait, [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps; qu'il est né du Père avant les siècles, quant à la divinité; et que le même, pour nous et pour notre salut, [est né] à la fin des temps de la vierge Marie, quant à l'humanité: que le même est consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il y a eu union des deux natures : c'est pourquoi, nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. D'après cette façon de concevoir l'union exempte de mélange, nous confessons que la sainte Vierge est mère de Dieu, puisque le Dieu Verbe s'est fait chair, et s'est fait homme, et dès la conception s'est uni le temple qu'il a pris d'elle. Quant aux expressions évangéliques et apostoliques qui concernent le Sei-

1. Mansi, V, 781, 783. Cette déclaration était probablement l'œuvre de Théodoret.
2. *Inter epist. Cyrill.*, *Epist.* XXXVIII.
3. *Epist.* XXXIX.

gneur, nous savons que les théologiens regardent celles qui unitient comme [se rapportant] à une personne unique, et celles qui séparent comme [se rapportant] à deux natures : et celles qui conviennent à Dieu [comme s'appliquant] au Christ suivant sa divinité, et les plus humbles [comme s'appliquant] à lui suivant son humanité [1]. »

A la simple lecture de cette formule, on se rend compte que c'était Cyrille qui, en somme, sacrifiait le plus ses vues particulières. Dans ce texte, il n'était pas question du Verbe, mais bien de Jésus-Christ qui naît du Père selon la divinité, puis de Marie selon l'humanité. Le θεοτόκος n'était admis qu'avec l'explication réclamée par les orientaux : on retrouvait le mot ναός qui leur était cher ; les termes μία φύσις, ἕνωσις φυσική étaient remplacés par ἓν πρόσωπον, δύο φύσεων ἕνωσις, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, qui, s'ils marquaient l'unité de personne, exprimaient aussi la dualité des natures. Malgré tout, cependant, l'identité personnelle du Verbe avant l'incarnation et de Jésus-Christ était reconnue et plusieurs fois affirmée ; on écartait συνάφεια pour parler d'ἕνωσις ; le principe de la communication des idiomes et avec lui le θεοτόκος était reçu. Cyrille, s'il ne retrouvait plus sa terminologie préférée, retrouvait, au fond, sa doc-

1. Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

trine, car il n'avait jamais été dans sa pensée de confondre en Jésus-Christ l'humanité avec la divinité. Il fut assez grand pour voir au delà des mots, et d'ailleurs dès ce premier moment, s'aperçut sans doute que ces mots pouvaient s'accorder avec la forme personnelle de sa doctrine. Il signa le formulaire de la paix, donnant, par cet acte, à ses adversaires, le meilleur gage de sa sincérité et de son orthodoxie.

La paix, avons-nous dit, était conclue entre les deux patriarches. Restait à la faire agréer des deux partis. Du côté de Cyrille, outre les gens mal informés comme Isidore de Péluse [1], il y avait de vrais monophysites comme Acace de Mélitène [2], qui lui reprochaient d'avoir, en acceptant le formulaire, trahi la cause de la vérité. Cyrille dut reprendre la plume pour se défendre, cette fois, contre ses amis, et défendre l'œuvre de l'union. Il le fit en des lettres où il s'efforça de montrer que la doctrine du formulaire ne différait pas, en substance, de ce que lui, Cyrille, avait toujours enseigné [3]. Du côté de Jean d'Antioche, les résistances ne furent pas moins vives. Outre le groupe des Ciliciens qui persistèrent à déclarer Cyrille hérétique et l'union nulle de plein droit [4], Théodoret et ses amis, satisfaits à peu près des explications de Cyrille, ne voulaient pas entendre parler de la déposition de Nestorius [5]. Il fallut que Théodose II, à l'instigation de Jean d'Antioche, intervînt de nouveau. Sous la pression impériale, les récalcitrants, sauf quinze qui furent déposés, cédèrent peu à peu [6]. Théodoret lui-

1. *Epistul.*, lib. I, 323, 324 (*P. G.*, LXXVIII).
2. Mansi, V, 860.
3. *Epist.* XL, XLIV, XLV, XLVI, à Acace, à Eulogius, à Succensus.
4. Mansi, V, 890.
5. V. la lettre de Théodoret à Nestorius, Mansi, V, 898; *P. G.*, LXXXIII, 1485.
6. Mansi, V, 965.

même accepta le symbole, tout en refusant d'anathématiser Nestorius. En 435, Théodose II, voulant éloigner la cause du conflit, fit sortir Nestorius du couvent d'Euprepius et l'exila à Petra, en Arabie, puis plus tard à l'Oasis d'Égypte. Nestorius y composa, sous le titre de *Livre d'Héraclide de Damas,* sa fameuse apologie récemment retrouvée ; mais il y souffrit beaucoup. Sa mort se place en 451, entre la convocation et la tenue du concile de Chalcédoine.

§ 5. — La fin du nestorianisme [1].

Ainsi pourchassé dans l'empire officiel, le nestorianisme trouva d'abord un refuge dans la ville qui protégeait la frontière à l'est, à Edesse. Il y avait là une école célèbre, en possession de donner l'enseignement non seulement aux osrhoéniens, sujets de l'empereur, mais aussi aux jeunes chrétiens perses, sujets des Sassanides, qui passaient la frontière pour en suivre les leçons, et appelée à cause de cela *École des Perses*. Les noms et la doctrine de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste y étaient généralement révérés. L'évêque Rabbulas, il est vrai, après avoir fait campagne avec Jean d'Antioche, s'était retourné, dans l'hiver de 431-432, du côté de Cyrille, à qui il avait même dénoncé le cilicien (Théodore de Mopsueste) comme le vrai père du nestorianisme [2]. Il s'était efforcé de supprimer les écrits de Théodore; mais il avait rencontré soit dans le clergé, soit dans l'école, une résistance sourde qui, pour se dissimuler devant

1. V. sur ce paragraphe : J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), Paris, 1904. W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church*, London, 1910; et les sources indiquées par ces deux auteurs.
2. Mansi, V, 976.

ses mesures implacables, n'en restait pas moins opiniâtre. Aussi à sa mort (435), une réaction se produisit-elle qui porta sur le siège épiscopal un des représentants de l'opposition, Ibas. Ibas était un orthodoxe dans la nuance de Théodoret, fort mécontent que Nestorius n'eût pas accepté simplement le θεοτόκος, mais d'ailleurs ennemi juré de saint Cyrille, et partisan décidé de Théodore de Mopsueste dont il avait traduit en syriaque et répandu les ouvrages. On sait qu'il avait écrit, en 433 probablement, à l'évêque d'Ardaschir, Maris [1], une lettre devenue fameuse, où il racontait, au point de vue oriental, toute l'affaire du concile d'Éphèse et de la paix conclue entre Jean et Cyrille, et s'élevait contre le zèle intolérant de Rabbulas à poursuivre les ouvrages de Théodore. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette lettre qui valut à Ibas bien des ennuis. Mais on comprend que, sous un pareil évêque, et malgré l'existence, parmi les étudiants, d'une minorité monophysite résolue [2], l'école d'Édesse ait pu librement suivre ses sympathies nestoriennes.

Les mauvais jours ne tardèrent pas à venir pour elle. En 457, sous le successeur d'Ibas, Nonnus, un premier retour offensif de l'orthodoxie força à s'éloigner de l'école les plus ardents partisans de Théodore de Mopsueste, entre autres Barsumas et Narsès [3]. Ils passèrent la frontière perse, et Barsumas, devenu évêque de Nisibe, fonda dans cette ville une école

1. Beit-Ardaschir est la ville capitale de la Perse, Séleucie. Or, l'évêque de Séleucie était alors Dadiso. M. Labourt (*op. cit.*, p. 133, note 6) pense que l'on pourrait résoudre la difficulté en supposant que le nom Maris, donné par les auteurs grecs, est simplement la reproduction du titre d'honneur syriaque *Mari* (*Monseigneur*), qui précédait le nom de l'évêque d'Ardaschir.

2. Philoxène, le futur évêque de Mabboug, s'y trouvait à ce moment.

3. Mgr Duchesne mettrait plutôt cet exode en 449-450, après la déposition d'Ibas (*Hist. anc. de l'Eglise*, III, 568, note).

dont Narsès, « la harpe du Saint-Esprit », resta le maître vénéré pendant cinquante ans. Aussi, lorsque, en 489, l'évêque d'Édesse, Cyrus, ferma définitivement, sur l'ordre de l'empereur Zénon, l'école des Perses, maîtres et étudiants expulsés, franchissant à leur tour la frontière, trouvèrent à Nisibe un asile tout préparé. Là, dans l'isolement où ils vivaient du monde byzantin, ils ne purent que développer encore les tendances dyophysites outrées qui les animaient. Nisibe devint, pour longtemps, la forteresse doctrinale du nestorianisme.

Afin, du reste, de rendre cet isolement plus complet, Barsumas travailla à faire de l'église persane une église absolument nationale et autonome. Pour atteindre ce but, il ne craignit pas de déchaîner la persécution païenne contre les orthodoxes, en représentant au roi Peroz (457-484) qu'il ne pourrait compter sur la fidélité de ses sujets chrétiens qu'à la condition que ceux-ci renonçassent à la communion religieuse de l'empereur de Byzance. Son plan réussit, et tout lien désormais fut rompu entre l'Eglise grecque de Constantinople et celle du royaume sassanide. Cette dernière reconnut pour chef suprême, pour *catholicos*, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, et, assez vite, malgré ses dissensions intérieures, malgré même les persécutions qu'elle dut encore subir, fit des prosélytes en grand nombre et étendit au loin son activité conquérante. L'historien Cosmas Indicopleustès[1], qui écrivait au milieu du VIe siècle, rapporte que, à cette époque, les îles de Socotora et de Ceylan étaient en relations fréquentes avec la Perse, et qu'à Ceylan existait une Eglise relevant du catholicos de Séleucie-

1. Χριστιανικὴ τοπογραφία πάντος κοσμοῦ, lib. XI (*P. G.*, LXXXVIII, 445).

Ctésiphon. C'est par Ceylan, voie de commerce entre le golfe Persique et la Chine, que les nestoriens firent, les premiers, pénétrer le christianisme en Tartarie et devinrent, dans l'Extrême-Orient, les précurseurs de saint François Xavier et de nos missionnaires. Cette vaste organisation fut brisée, au VIIe siècle d'abord, par les Arabes, et aux XIIIe et XIVe siècles, par les invasions mongoles. Il n'en reste presque plus rien.

Au point de vue doctrinal, les nestoriens dissidents saluèrent d'abord comme une victoire pour eux la lettre de saint Léon à Flavien et les décisions de Chalcédoine qui proclamaient le Christ en deux natures[1]. Mais en Perse du moins, ils s'en tinrent de préférence à la formule de paix de 433, qui leur paraissait plus favorable. Là, d'ailleurs, Nestorius était moins connu, et c'est à Théodore de Mopsueste que l'on se rattachait plus volontiers. L'hénotique de Zénon (482), suivi de la fermeture de l'école d'Édesse et de la définitive constitution de celle de Nisibe, détermina cependant un mouvement plus prononcé vers l'hétérodoxie. Du θεοτόκος il ne fut plus question, sinon pour le condamner absolument : on rejeta et la communication des idiomes, et le sens donné par le concile de Chalcédoine au mot *hypostase,* sens qui l'identifiait avec πρόσωπον. Ὑπόστασις continua d'être rapproché de φύσις, et le Christ fut déclaré être en deux natures, deux hypostases et une personne[2]. C'est ce qu'enseignent le canon I du concile de 486[3], et l'homélie de

1. V. le *Livre d'Héraclide*, p. 327, 330.

2. Les mots syriaques correspondants sont ܟܝܢܐ = φύσις; ܩܢܘܡܐ = ὑπόστασις; ܦܪܨܘܦܐ = πρόσωπον. Sur le sens de ces mots, voir BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his teaching*, p. 217 et suiv.; WIGRAM, *op. cit.*, p. 278 et suiv. Cette terminologie ne devint cependant fixe et absolue qu'à partir de 612 (WIGRAM, p. 256, 278).

3. *Synodicon orientale*, édit. J.-B. CHABOT, p. 302. V. LABOURT, *op. cit.*,

Narsès sur les trois grands docteurs, Diodore, Théodore et Nestorius[1], qui doit être de 485-490. Dans ce dernier document, la formule de 433 est stigmatisée aussi bien que le concile d'Éphèse.

Un retour se produisit pourtant vers un symbole moins rigide, au courant du VIe siècle et probablement à la suite des relations que les Perses eurent avec les Byzantins, sous les règnes des empereurs Justin et Justinien. Cet adoucissement est sensible dans la profession de foi du catholicos Maraba, écrite en 540[2], et dans le traité de Thomas d'Édesse *Sur la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*[3]. La condamnation des trois chapitres au concile général de 553, soutenue par la dissidence de Henana, rallié aux byzantins[4], suscita une vive protestation de la part du concile célébré par le catholicos Isoyahb I en 585; mais l'attitude doctrinale des protestataires n'en fut pas modifiée. Le second symbole d'Isoyahb enseigne que « Notre-Seigneur Dieu Jésus-Christ, qui est engendré du Père avant tous les mondes, dans sa divinité, est né, dans la chair, de Marie toujours vierge, dans les derniers temps, le même mais non de même ». Il va jusqu'à proclamer que « Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de

p. 262; cf. 147. Ce document ne parle pas spécialement de deux hypostases.

1. Edit. MARTIN dans *Journal asiatique* (juillet 1900). V. LABOURT, *op. cit.*, p. 263-265. Voyez aussi *The liturgical homilies of Narsai*, *Texts and Studies*, VIII, 1, p. 5.

2. *Synodicon orientale*, p. 551 et suiv. V. LABOURT, p. 267.

3. *Thomae Edesseni tractatus De nativitate Domini nostri Christi*, édit. J. CARR, Romae, 1898. On remarquera cependant que, dans ce traité, la formule *Deus crucifixus atque mortuus* est toujours écartée (traduct. p. 36).

4. Cet Henana était accusé par les nestoriens d'être chaldéen, origéniste, et hérétique au point de vue de l'incarnation. Son cas devint l'occasion, pour le catholicos Sabriso, de renouveler l'erreur de Théodore de Mopsueste sur l'inexistence du péché originel et l'état primitif d'Adam (*Synodic. orient.*, p. 459; LABOURT, p. 279).

son corps, économiquement, par l'union suprême et indissoluble ». Mais le catholicos se refuse à dire que Dieu est mort, que Marie est mère de Dieu, et il parle simplement d'union prosopique [1]. Il est manifeste pourtant qu'il admet en Jésus-Christ l'unité de personne.

C'est aussi ce que professe Babaï le Grand, abbé d'Izla (569-628), dans son traité *De unione* qui fixa la dogmatique officielle de l'Église perse [2]. Babaï ne veut pas de la communication des idiomes, c'est-à-dire des propriétés entre les deux natures, mais il admet « l'échange des noms », c'est-à-dire qu'il admet que l'on attribue au Christ considéré après l'incarnation et dans ses deux natures, les actions, passions et propriétés de chacune des natures. Ainsi, on ne dira pas que Dieu est mort, mais bien, à cause du πρόσωπον de l'union, que le Fils de Dieu a été livré pour nous, le mot Fils désignant ici le Verbe incarné. La *nature* (*kianâ*) est prise par Babaï dans le sens abstrait : c'est l'élément commun qui existe dans les hypostases particulières, et qui comprend toutes celles de la même espèce. — L'*hypostase* (*qnoumâ*) est la substance concrète et singulière : « On appelle hypostase, dit Babaï, la substance (οὐσία) singulière, subsistant dans son être unique, numériquement une et séparée de beaucoup [d'autres], non en tant qu'*individuante*, mais en tant qu'elle reçoit chez les êtres créés, raisonnables et libres, des accidents variés, de vertu ou de crime, de science ou d'ignorance, et chez les êtres privés de raison, également des accidents variés, par suite de tempéraments contradictoires ou de toute autre façon. » — Quant à la *personne* (*parsopâ*), elle est « cette pro-

1. *Synod. orient.*, p. 454, 455; LABOURT, p. 277; WIGRAM, p. 275.

2. Ce traité est inédit. Des extraits en ont été donnés par M. Labourt (*op. cit.*, p. 280 et suiv.), à qui j'emprunte ce que j'en dis ici.

priété de l'hypostase qui la distingue des autres », ce par quoi deux hypostases de même nature et espèce, Pierre et Paul par exemple, se distinguent entre elles. Pierre et Paul, en effet, ont même nature ; tous deux — et ils ont encore cela de commun — sont des hypostases, c'est-à-dire des substances concrètes, existantes ; mais l'hypostase de l'un n'est pas celle de l'autre : elles ont chacune leur propriété singulière qui en fait des personnes distinctes : « Et, parce que la propriété singulière que possède l'hypostase n'est pas l'hypostase elle-même, on [appelle] *personne* ce qui distingue. » Si, dans la pensée de Babaï, cette propriété singulière n'est pas l'existence à part soi (καθ' ἑαυτόν), elle ne peut être que l'ensemble des accidents variés dont il a donné plus haut des exemples ; et ainsi l'on pourrait dire que la personnalité, d'après lui, n'est autre chose que l'ensemble des caractères accidentels dont l'hypostase est le *substratum* substantiel, et par où elle se distingue des autres hypostases. Cette notion serait bien superficielle et peu exacte.

Quoi qu'il en soit, on comprend que, pour Babaï et pour tous ceux qui, avec lui, identifiaient l'hypostase ou *qnoumâ* avec la substance concrète, avec la nature existante et réelle, il était impossible d'admettre, dans le Christ, une union hypostatique, puisqu'il s'en serait suivi l'unité de substance et de nature. C'est ce que disait déjà Nestorius. Babaï repousse donc l'union hypostatique, et s'en tient à l'union prosopique. Il y a en Jésus-Christ deux natures (*kiané*), deux hypostases (*qnoumé*) et une personne (*parsopâ*)[1].

Quant aux expressions antiochiennes d'*adhésion*,

1. La théologie nestorienne admettant par ailleurs qu'il y a dans la Trinité trois *qnoumé*, trois hypostases au sens cappadocien du mot, on voit d'ici la confusion.

inhabitation, *assomption*, pour caractériser l'union, Babaï les accepte toutes, mais il les croit encore insuffisantes pour traduire le mystère de l'incarnation : « On doit parler à la fois d'habitation, d'adhésion unitive et prosopique. Cette union ineffable se fait suivant tous ces modes et au-dessus d'eux. »

L'orthodoxie nestorienne ainsi définie par Babaï ne se développa plus sensiblement. On voit, par la profession de foi rédigée par les évêques en 612 [1], que le θεοτόκος était toujours écarté et, par l'histoire du catholicos Isoyahb II (628-643) [2], qu'il était considéré comme un blasphème. La théologie du catholicos Timothée I (728-823) n'ajouta aucun élément nouveau à ce qui vient d'être exposé [3].

§ 6. — La christologie de saint Cyrille [4].

Saint Cyrille a été contre le nestorianisme le principal champion de l'orthodoxie. Les orientaux cependant l'ont combattu, et d'autre part, les grands monophysites, Dioscore, Timothée, Sévère, Philoxène ont revendiqué son autorité en faveur de leur doctrine. Il est donc d'une souveraine importance de se former une idée exacte de son enseignement christologique, et de voir comment il a pu se faire que cet enseignement, proclamé orthodoxe par les conciles, ait pu être invoqué par les dissidents comme contraire aux décisions du concile de Chalcédoine.

1. Labourt, p. 226, 227; Wigram, 277.
2. Labourt, p. 243.
3. V. J. Labourt, *De Timotheo I, nestorianorum patriarcha*, ch. III, Paris, 1904.
4. V. sur ce point particulier : A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902. J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche*, dans la *Revue d'histoire ecclés.*, VII (1906). J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

Avant tout, précisons le sens dans lequel notre auteur entend les expressions usitées dans la controverse. Pour l'école antiochienne φύσις et ὑπόστασις avaient, en christologie, le même sens, et désignaient la substance concrète avec ses propriétés et facultés essentielles. Ces deux mots s'opposaient à πρόσωπον, qui désignait l'individu complet, la personne indépendante. Pour Cyrille, toujours en matière christologique[1], ces trois termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, ont la plupart du temps le même sens : ils désignent l'individu concret, la personne existant à part soi et indépendante. Il n'y a aucune difficulté pour l'identification de φύσις et d'ὑπόστασις : fréquemment Cyrille prend ces mots l'un pour l'autre et montre qu'il les regarde comme équivalents[2]. Qu'il leur donne le sens de *personne,* la chose n'est pas moins certaine[3]. Il lui arrive de rapprocher ὑπόστασις et πρόσωπον comme ayant même sens, par exemple dans l'anathématisme IV : Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι..., et dans la défense du même anathématisme[4]. Dans la justification contre Théodoret du IIe anathématisme, il écrit : ἡ τοῦ Λόγου φύσις ἢ ὑπόστασις ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος[5]. Dans la lettre XLV[6] il dit que Jésus-Christ est seul et unique *Fils,* et, comme l'ont enseigné les Pères, une seule φύσις incarnée du Dieu Verbe.

1. En christologie, car, en matière trinitaire, Cyrille conserve aux mots φύσις et ὑπόστασις le sens donné par les cappadociens : μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη (*Adv. Nestor. blasph.*, V, 6, col. 240).

2. Par exemple, *Apolog. contra Theodoretum*, anath. II, col. 401 : ἡ τοῦ θεοῦ Λόγου φύσις ἤγουν ὑπόστασις. Epist. XVII, col. 116 : ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένῃ, où ὑπόστασις remplace φύσις. Quand Cyrille emploie ὑπόστασις dans le sens de personne en matière trinitaire, il y ajoute le mot ἰδική (v. la note précédente, et *De recta fide ad regin.*, I, col. 1272).

3. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 250 et suiv., 277 et suiv.

4. Col. 332 C et 336 D.

5. Col. 401 A.

6. Col. 232.

A l'occasion de son épître XLVI, 2, il répond à l'objection : s'il n'y a qu'une seule φύσις incarnée du Dieu Verbe, il s'est opéré un mélange et une fusion des deux natures; et sa réponse est telle qu'évidemment φύσις désigne pour lui une nature concrète indépendante, c'est-à-dire une personne[1]. Même observation pour le passage de la même épître (4), où il ne veut pas que l'on dise que Jésus-Christ a souffert τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος[2]. Mais surtout cette conclusion ressort de toute l'attitude doctrinale de saint Cyrille. Si φύσις ne marquait pas pour lui la nature existant à part, on ne s'expliquerait pas pourquoi le patriarche d'Alexandrie voit toujours dans les δύο φύσεις de ses adversaires l'affirmation de deux personnes en Jésus-Christ, puisque lui-même admet de son côté l'existence en Jésus-Christ d'une humanité distincte et complète. Or, à cette humanité, *quand il parle sa langue propre*, Cyrille ne donne jamais simplement le nom de φύσις[3].

Ces observations préliminaires, on le comprend, sont capitales pour la vraie intelligence de la christologie cyrillienne. Entrons maintenant dans le détail de cette doctrine.

Au lieu de partir, comme les antiochiens, des deux natures unies, Cyrille, dans son exposé, part de la personne même du Verbe. Car c'est du Verbe qu'il s'agit toujours dans cette christologie, la personne de Jésus-Christ étant identiquement celle du Verbe, le Verbe, dans son état d'incarnation, étant Jésus-Christ.

Ce Verbe est complet dans sa divinité, ἐν θεότητι τέλειος : mais l'humanité qu'il prend et dans laquelle il

1. Col. 241.
2. Col. 245.
3. Je dis *quand il parle sa langue propre*, car il est des circonstances où il a dû parler la langue de ses adversaires, surtout quand il a dû montrer qu'il admettait, lui aussi, l'inconfusion des deux éléments du Christ.

existe est aussi complète, κατά γε τὸν τῆς ἀνθρωπότητος λόγον, composée d'un corps et d'une âme raisonnable [1]. Notre auteur rejette nettement l'apollinarisme. S'il emploie fréquemment le mot σάρξ pour désigner l'humanité de Jésus-Christ, c'est évidemment à la suite de saint Jean, I, 14, et non, comme il l'explique lui-même, pour exclure l'âme intelligente [2].

Le Verbe complet s'unit donc une humanité complète. Quelle est cette union? Pour la désigner, Cyrille se sert de différents termes, ἕνωσις, συνδρομή, σύνοδος [3]; mais celui dont il use le plus souvent est ἕνωσις. Ἕνωσις marque l'acte même de l'union, l'*unitio* dont le qualificatif qui l'accompagne, φυσική ou καθ' ὑπόστασιν, indique le terme.

Cette union d'abord ne consiste pas en un simple rapport extérieur, une simple relation d'adaptation ou d'inhabitation établie entre le Verbe et l'humanité : οὐ κατὰ συνάφειαν ἁπλῶς ὡς γοῦν ἐκεῖνός (Nestorius) φησι, τὴν θύρατεν ἐπινοουμένην, ἤτοι σχετικήν [4]. — θεωρεῖς ὡς σφόδρα ἀλλότριος ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ὁ τῆς ἐνοικήσεως ὅρος [5].

Mais, d'autre part, elle ne s'est pas faite par une conversion et un changement de l'un des deux éléments en l'autre. Le Verbe ne s'est pas changé en la chair : γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος οὐ κατὰ μετάστασιν ἢ τροπήν [6] ; il n'a pas formé son corps de sa substance divine, mais il l'a pris de Marie [7]. De même, comme nous le dirons dans un instant, la chair ou l'humanité n'a pas été

1. *De recta fide ad reg.*, I, 13, col. 1221; *De incarn. unigeniti*, col. 1208, 1220; *Quod unus sit Christus*, col. 1292.
2. *Epist.* XLVI, 1, col. 240.
3. Par exemple, *De incarn. unigeniti*, col. 1208, où les trois termes sont employés successivement.
4. *Adv. Nestor. blasph.*, II, prooem., col. 60.
5. *Quod B. Maria sit deipara*, 8, col. 265.
6. *De recta fide ad reg.*, II, 22, col. 1364; II, 2, col. 1340; *De incarn. unigen.*, col. 1197, 1200, 1220; *Quod unus sit Christus*, col. 1289; *Epist.* IV, col. 45.
7. *Epist.* XLV, col. 232 C.

transformée dans le Verbe : elle est restée dans sa substance propre [1].

Il n'y a pas eu non plus fusion du Verbe et de l'humanité pour former un *tertium quid* qui ne serait ni l'un ni l'autre. Cyrille a été souvent accusé de soutenir cette erreur : il a toujours protesté contre cette accusation :

« Bien ignorant, écrit-il, est celui qui affirme qu'il y a eu confusion et mélange [2]. » — « Considérant, comme je l'ai dit, le mode dont s'est faite l'incarnation, nous voyons que les deux natures se sont unies entre elles d'une union indissoluble, sans confusion et sans transformation (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) : car la chair est chair et n'est pas la divinité, bien qu'elle soit devenue la chair de Dieu; et semblablement, le Verbe est Dieu et non la chair, bien que, par l'économie, il ait fait sienne la chair [3]. »

Et, sans doute, il est d'anciens Pères qui, pour désigner l'union, en Jésus-Christ, du Verbe et de l'humanité, se sont servis du mot κρᾶσις, Cyrille ne l'ignore pas; mais ils n'avaient pas l'intention, ajoute-t-il, de désigner par là un vrai mélange, comme dans les liquides : ils voulaient simplement marquer l'intimité de l'union [4].

Ainsi donc, dans l'union, chacun des éléments du Verbe incarné est resté « dans sa propriété naturelle » : ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου [5]. Le Verbe est resté ce qu'il était, μεμενηκότος δὲ ὅπερ ἦν [6] : l'humanité, de son côté, existe dans sa nature d'humanité :

1. Voyez *Epist.* XLVI, col. 241 B. Cyrille avait écrit contre les synousiastes un traité dont il reste quelques fragments, *P. G.*, LXXVI, 1427 et suiv.

2. Περιττοεπὴς ὁ λέγων φυρμὸν γενέσθαι καὶ σύγκρασιν (*Quod unus sit Christus*, col. 1292).

3. *Epist.* XLV, col. 232.

4. *Adv. Nestor. blasph.*, I, 3, col. 33.

5. *Epist.* XLVI, col. 241 B.

6. *Adv. Nest. blasph.*, II, 1, col. 65. Cf. *De rectâ fide ad reg.*, I, 4; II, 9, 16, 27, 33, 37.

« Je confesse moi aussi, écrit Cyrille, qu'il y a entre la divinité et l'humanité une très grande différence et distance; car, ces deux choses sont diverses quant à la qualité de leur être (κατά γε τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον), et elles ne paraissent en rien semblables l'une à l'autre. Mais, dès que survient le mystère du Christ, l'idée de l'union ne méconnaît pas la différence, mais elle exclut la division : elle ne mêle pas et ne confond pas les natures (οὐ συγχέων ἢ ἀνακιρνῶν τὰς φύσεις), mais, parce que le Verbe de Dieu a participé à la chair et au sang, on comprend et on dit qu'il n'y a qu'un seul Fils [1]. »

Nous trouvons ici l'affirmation par Cyrille de l'existence en Jésus-Christ d'une vraie nature humaine après l'union, et l'expression technique qui lui sert à désigner cette nature. Cette expression n'est pas φύσις, nous l'avons remarqué; c'est ἰδιότης ἡ κατὰ φύσιν, ou bien ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, ou même et plutôt ποιότης φυσική, comme il le dit lui-même en joignant ces deux formules [2]. C'est là proprement la nature en tant qu'elle s'oppose à la personne, φύσις, ὑπόστασις ou πρόσωπον.

L'humanité du Christ, d'ailleurs, ne conserve pas dans l'union seulement son être intime, elle garde aussi ses propriétés, c'est-à-dire sa passibilité, ses faiblesses, ses infirmités, ses besoins, ses passions honnêtes. Elle a souffert de la faim, de la soif, des mauvais traitements qu'elle a subis [3].

Dès lors, et puisque Jésus-Christ est ainsi et à la fois vraiment homme et vraiment Dieu, il est consubstantiel à sa mère aussi bien qu'à son Père : ὁμοούσιον τῇ μητρὶ ὡς τῷ πατρὶ, καθὼς οἱ πατέρες εἰρήκασιν [4].

Tout ce qui précède, cependant, nous dit en quoi l'union ne consiste pas plutôt qu'il n'en donne une idée

1. *Adv. Nestor. blasph.*, II, 6, col. 85. Et v. *Apolog. contra orientales*, col. 329 D; *Apolog. contra Theodoret.*, col. 425 A.
2. *Epist.* XL, col. 193 B, D.
3. *De incarn. unig.*, col. 1213, 1216; cf. *Epist.* XL, col. 192; XLVI, 1, col. 240.
4. *Quod sancta virgo deipara sit*, col. 252.

positive et n'en manifeste la nature intime. Sur ce dernier point, Cyrille n'hésite pas à déclarer que nous restons dans l'ignorance, et que l'unité de Jésus-Christ est, dans son fond, incompréhensible pour nous et ineffable. La divinité et l'humanité sont jointes ξένως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν : l'ἕνωσις est ἀδιάτμητος καὶ ὑπὲρ νοῦν [1]. Et les apollinaristes prétendent bien, sans doute, qu'il est impossible que deux natures complètes entrent en composition du Christ, puisqu'elles formeraient alors deux fils et deux Christs : mais, en définitive, nous ne saurions dire à quoi s'arrête la puissance divine. La tradition nous a transmis le fait de l'unité personnelle de Jésus-Christ : il faut, avant tout, l'accepter [2].

Si le fond du mystère de l'incarnation nous échappe, nous pouvons cependant avoir quelque idée des rapports qu'il a établis entre le Verbe et l'humanité, et en constater les résultats.

Saint Cyrille enseigne d'abord que l'union a commencé avec la conception même de Jésus. Ce n'est pas un homme qui est né de Marie, mais le Verbe de Dieu selon l'humanité. « Car il n'est pas né d'abord de la sainte Vierge un homme ordinaire, en qui le Verbe serait ensuite descendu; mais, s'étant uni [à la chair] dès le sein [de Marie, le Verbe] a reçu une naissance charnelle, s'attribuant la naissance d'une chair qui lui est propre [3]. » L'union est donc ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως. C'est le Verbe qui forme de la Vierge son propre corps [4]. Contre cette affirmation souvent répétée on a objecté, il est vrai, que notre auteur paraît admettre,

1. *Quod unus sit Christus*, col. 1292.
2. *De incarn. unigen.*, col. 1208, 1209; *Epist.* IV, col. 45; XLV, col. 232.
3. *Epist.* IV, col. 45.
4. *Epist.* XXIX, col. 177; L, col. 28.

avant l'union, un moment de la durée où le Verbe et l'homme ont existé comme deux, puisqu'il parle de Jésus-Christ comme n'étant, *après l'union*, qu'une seule nature de deux qui se sont unies [1]. Mais il faut remarquer — et Cyrille lui-même l'observe — qu'il ne s'agit ici que d'un ordre logique et d'une simple vue de l'esprit (ὅσον μὲν ἧκεν εἰς ἔννοιαν, καὶ εἴς γε μόνον τὸ ὁρᾷν τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασι) [2]. L'esprit perçoit dans le Verbe incarné, avec une personne unique, une double ποιότης φυσική. S'il fait un instant abstraction de l'union, cette double ποιότης lui apparaîtra comme deux personnes ou deux φύσεις; mais l'idée de l'union survient aussitôt qui supprime cette dualité. Tout est subjectif dans ce processus, et se passe ἐν ἐννοίαις, ἐν θεωρίᾳ.

De cette union est résulté un seul être, un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur : ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν [3]. Cyrille a écrit un traité exprès, le *Quod unus sit Christus*, pour établir cette unité du Christ dont il avait le sentiment si profond. Mais du reste, c'est mal s'exprimer dans la christologie cyrillienne que de parler de l'unité du Christ comme d'un *résultat* de l'union. Pour Cyrille, le Christ est un non pas *par*, mais *malgré* l'union. Le Verbe est, avant l'incarnation, un πρόσωπον, une ὑπόστασις, une φύσις, tous ces mots désignant sa personne. Ce Verbe a fait sienne, par une union incompréhensible, une humanité prise de la Vierge. Mais il n'a subi aucun changement par cette union : sa personne est restée ce qu'elle était; elle existe seulement dans un état nouveau, elle est σεσαρκωμένη. Et quant à l'humanité qu'il a prise, comme elle n'a jamais existé et n'existe pas ἰδικῶς et καθ' ἑαυτήν,

1. *Epist.* XL, col. 192 D, 193 C; XLV, col. 232 D.
2. Et voyez *Epist.* XLIV, 225.
3. *Epist.* XXXIX, col. 177; *De incarn. unigen.*, col. 1208.

elle ne saurait être une φύσις, ni une hypostase, ni une personne. Ainsi l'unité personnelle du Verbe incarné n'est nullement altérée par l'incarnation. Jésus-Christ est aussi rigoureusement une seule personne que le Verbe ἄσαρκος. Bien plus, il est absolument la même personne. On a noté que c'est là le point central de la christologie cyrillienne, et l'on a eu raison. L'union est καθ' ὑπόστασιν[1], non parce qu'elle a produit une hypostase inexistante auparavant, mais parce que, à l'hypostase préexistante du Verbe, elle a associé l'humanité. Elle est une ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν[2], non parce qu'il en est résulté une nouvelle φύσις, mais parce que l'humanité a été liée ineffablement à la φύσις du Verbe. De φύσις en Jésus-Christ il n'y en a qu'une, la φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου éternelle, laquelle est devenue, dans le temps, σεσαρκωμένη.

On serait infini si l'on voulait transcrire tous les textes de saint Cyrille qui appuient cette présentation de sa doctrine. En voici quelques-uns :

« Ne le divise pas, et ne mets pas à part (ἰδικῶς) un homme et le Dieu Verbe; n'imagine pas l'Emmanuel comme une double personne (διπρόσωπον)[3]. » — « Nous ne disons pas qu'autre est le Fils engendré avant tous les siècles de l'essence de Dieu et du Père, et autre celui qui, à la fin des temps, est devenu (γενόμενον) de la femme, est devenu sous la loi; mais il n'y en a qu'un, et c'est le même soit avant soit après la conjonction et l'union vraie avec la chair[4]. » — « Nous reconnaissons un seul Christ, un seul Seigneur et un seul Fils, qui est et qui doit être cru à la fois Dieu et homme. Nous avons coutume

1. *Epist.* IV, col. 45, 48; XVII, col. 117.
2. *Anath.* III, col. 120; *De incarn. unigen.*, col. 1249. L'explication que je donne ici des expressions ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν et φυσική ne va pas contre celle que Cyrille en a donnée lui-même dans ses apologies contre Théodoret et contre les orientaux (col. 332, 400, 404, 405) : elle est absolument dans le sens de sa doctrine.
3. *De incarn. unigen.*, col. 1221; cf. *Anathem.* III, IV, col. 120; *Epist.* XVII, col. 116, etc.
4. *De recta fide ad reg.*, II, 2, col. 1340.

de défendre l'union absolument indissoluble, croyant que le même est [à la fois] Fils unique et premier-né, Fils unique comme Verbe de Dieu le Père, et sorti de sa substance; premier-né aussi en ce qu'il est devenu homme et entre plusieurs frères [1]. »

Et il faut rappeler ici les expressions ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, φυσική, κατὰ φύσιν, déjà signalées, et couronnées par la fameuse formule que Jésus-Christ est μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη [2]. Cette formule, la plus parfaite expression de sa doctrine, si l'on se conforme à sa façon de parler, le patriarche d'Alexandrie ne l'a jamais abandonnée. Il a pu, dans le symbole d'union, adopter un instant le langage de ses adversaires et parler de deux natures (δύο φύσεις) [3]. Il l'a adopté parce que, comme il l'explique lui-même, il trouvait dans le reste du symbole des correctifs qui ne permettaient pas de voir dans ces mots l'affirmation de deux natures séparées ou de deux personnes : mais, pour lui, il est toujours revenu à sa locution préférée comme à la plus exacte expression du mystère du Christ. Ce Christ est l'unique nature incarnée du Dieu Verbe [4].

Mais enfin pourquoi l'humanité, dans l'union, n'est-elle pas une personne? Cyrille l'a dit : parce qu'elle n'existe pas à part (ἰδικῶς); elle n'existe pas à part, elle ne s'appartient pas, parce qu'elle appartient au Verbe qui l'a faite sienne. C'est l'idée de l'ἰδιοποίησις, que saint Athanase avait déjà fait valoir et que son successeur reprend à son tour. « Nous disons que le corps est devenu le pro-

1. *De incarn. unigen.*, col. 1208; *Quod B. Maria sit deipara*, 4, col. 260; *Apolog. contra orientales*, col. 328 B.

2. *Adv. Nestor. blasph.*, II, col. 60, 61; *Epist.* XL, col. 193; XLVI, 1, 2, col. 240, 241, etc.

3. Et encore peut-on croire que Cyrille appliquait déjà la restriction ἐν ἐννοίαις qu'il devait faire en expliquant cette concession à ses amis. V. ci-dessus, p. 67.

4. Et voyez *Epist.* XL, col. 192, 193; XLV, col. 225, 228, 232; XLVI, 1, 2, col. 240, 241.

pre (ἴδιον) corps du Verbe, et non de quelque homme [existant] à part et séparément, et d'un Christ et fils autre que le Verbe. Et de même que le corps qui appartient à chacun de nous est dit notre propre corps, ainsi faut-il le comprendre pour le Christ un. Car, bien que [son corps] soit homogène ou consubstantiel à nos corps (car il est né de la femme), [on ne doit pas moins] le considérer et l'appeler, comme je l'ai dit, le propre corps du Verbe [1]. » Et plus brièvement : Ἴδιον δὲ σῶμα τὸ ἡμῶν ἐποιήσατο (ὁ Λόγος) καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός [2]. C'est la forme, comme on l'a justement remarqué [3], sous laquelle Cyrille présente l'idée de l'*enhypostasie*, qui sera développée plus tard par Léonce de Byzance. En faisant sienne l'humanité qu'il prend, le Verbe l'attire en sa personne, et en quelque sorte l'y insère.

De cette façon de concevoir en Jésus-Christ l'union du Verbe et de l'humanité résultaient toute une série de conséquences que le patriarche d'Alexandrie a très bien vues, et qu'il a expressément tirées de leurs principes.

La première est la légitimité de la communication des idiomes : c'est-à-dire le devoir d'attribuer à la personne du Verbe incarné les actions, passions et propriétés soit de la divinité soit de l'humanité, et d'attribuer à la divinité ou à l'humanité prises *in concreto* (à Dieu ou à l'homme) les actions et passions de l'autre nature. Saint Cyrille a usé largement et justifié l'emploi de la première forme de cette communication [4],

1. *Apolog. contra orientales*, col. 372, 373.

2. *Epist.* IV, col. 48; cf. 45; et voyez : *Adv. Nestor. blasph.*, II, prooem., col. 64; cf. 60; *Epist.* I, col. 28; XXXIX, col. 180; XLV, col. 233, 236; XLVI, 1, col. 240; *De recta fide ad reg.*, II, 22, col. 1364.

3. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 410 et suiv.

4. *De recta fide ad reg.*, II, 16, col. 1353; *Quod unus sit Christus*, col. 1309; *Adv. Nestor. blasph.*, I, 6; II, 3; IV, 6, col. 44, 73 et suiv., 200 et suiv.; *Epist.* XL, col. 196; XLV, col. 232; XLVI, 3, col. 244. Cyrille pousse si loin cette loi qu'il évite continuellement de donner l'humanité en Jésus-Christ

mais il use aussi de la seconde. Car, ajoute-t-il, il s'est fait comme un mélange des propriétés de la divinité et de l'humanité unies, chacune d'elles devenant participante, dans l'union et par l'union, des propriétés de l'autre élément : ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς (ὁ Λόγος) τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα[1]. « Il faut donc reconnaître que [le Verbe] a donné à sa propre chair la gloire de l'opération divine, en même temps qu'il a fait sien ce qui est de la chair, et qu'il en a revêtu sa propre personne par l'union de l'économie[2]. » Ainsi, la chair devient vivifiante comme le Logos lui-même, et elle est associée à la mission active du Saint-Esprit[3]. Mais Cyrille remarque bien d'ailleurs que cette façon de parler n'est légitime qu'à la condition de considérer la divinité et l'humanité *dans l'union*[4] ; car la divinité elle-même n'a pas souffert ; le Verbe de Dieu pris à part n'est pas né de la Vierge ; il n'a été ni garrotté, ni meurtri, il n'est pas mort : il était aussi impassible dans la Passion que l'est la flamme dans laquelle est plongé un fer rouge que l'on frappe : le fer est touché, mais la flamme, non[5].

Une seconde conséquence de l'unité de personne en Jésus-Christ est qu'en lui il n'y a qu'un Fils, lequel étant identique au Verbe, Fils de Dieu, est donc fils naturel de Dieu (υἱὸν ἕνα καὶ φύσει)[6]. Mais, d'autre part, ce même Verbe incarné, parce qu'il s'est approprié tout ce qui est de sa chair, est devenu fils, par nature,

comme *sujet* ou *régime* direct des actions ou passions de Jésus-Christ. C'est le Verbe qui agit et qui souffre σαρκί.

1. *De incarn. unigen.*, col. 1244.

2. *De incarn. unigen.*, col. 1241. Cf. *Scholia de incarn. unigen.*, col. 1380.

3. *De incarn. unigen.*, col. 1241.

4. *Homil. paschal.* XVII, 2, col. 777.

5. *Epist.* XLV, col. 236 ; IV, col. 45 ; *Adv. Nestor. blasph.*, V, 4, col. 232 ; *Quod unus sit Christus*, col. 1337, 1357.

6. *Anathem.* V, col. 417.

de Marie, Marie a mis au monde un Dieu : elle est θεοτόκος. On se rappelle que c'est la dispute soulevée par ce mot qui occasionna tout le conflit nestorien. Il faut rendre cette justice aux adversaires qu'ils comprirent immédiatement des deux côtés jusqu'où portait cette discussion en apparence purement verbale. Cyrille a consacré à justifier le θεοτόκος deux traités entiers, le *Quod sancta Virgo Deipara sit et non Christipara*, et le *Quod beata Maria sit Deipara*, sans compter des portions considérables d'autres écrits, par exemple le livre premier de l'*Adversus Nestorii blasphemias*, et la première partie du *De recta fide ad reginas*.

Une troisième conséquence tirée par Cyrille de sa doctrine est qu'en Jésus l'homme ne doit pas être adoré d'une unique adoration *avec* le Verbe (συμπροσκυνεῖσθαι), comme si cette adoration avait deux termes distincts, mais doit être adoré comme formant avec le Verbe le terme unique de l'unique adoration, puisqu'il est personnellement le Verbe incarné : Ἡμεῖς δὲ μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷν εἰθίσμεθα τὸν Ἐμμανουὴλ, οὐ διϊστάντες τοῦ Λόγου τὸ ἑνωθὲν αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν σῶμα[1].

Enfin, dernière conséquence, Jésus étant un en personne, mais Dieu et homme, se trouve être médiateur naturel entre l'homme et Dieu : « [L'apôtre] l'appelle médiateur de Dieu et des hommes, parce qu'il est un des deux substances (ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἕνα ὄντα)... Il est donc médiateur de Dieu, parce qu'il est de la même substance que le Père; et il est encore médiateur des hommes, parce qu'il participe complètement, bien que sans le péché, à la nature humaine[2]. »

1. *Adv. Nestor. blasph.*, II, 10, col. 97; 13, col. 109, 112; IV, 6, col. 204; *De recta fide ad reg.*, I, 6, col. 1205; *Anathem.* VIII, col. 121.
2. *Quod B. Maria sit deipara*, 12, col. 269; *De incarn. unigen.*, col. 245.

Telle est, dans ses lignes principales, et dans un exposé trop maigre pour rendre le souffle puissant qui traverse les ouvrages du patriarche d'Alexandrie, la conception que saint Cyrille se faisait de l'unité du Christ et du mystère de l'incarnation. On ne peut nier que la personne du Verbe n'y occupe la première et la plus grande place; que l'humanité au contraire n'y paraisse effacée et comme sacrifiée. Mais c'est aller trop loin que de prétendre, ainsi qu'on l'a fait (Dorner, Loofs, Harnack), que, dans le système de Cyrille, l'humanité de Jésus-Christ n'est pas une humanité vraie, une substance humaine solide et individuelle, mais seulement le groupement des propriétés essentielles de l'humanité qui auraient pour centre et pour support la substance même du Verbe [1]. Cette opinion, qui repose sur une fausse interprétation du mot φύσις dans Cyrille, va contre les affirmations formelles du patriarche. Il dit et répète qu'il y a eu, dans l'incarnation, σύνοδος πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων [2], que le Fils est un ἐκ δυοῖν πραγμάτοιν [3] : et, s'adressant à Théodoret, qui a parlé de la forme (μορφή) de Dieu qui a pris la forme du serviteur, il remarque que ces formes ne se sont pas unies sans leurs hypostases (δίχα τῶν ὑποστάσεων), sans quoi on n'aurait pas une vraie incarnation (ἵνα καὶ ὁ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος ἀληθῶς γενέσθαι πιστεύηται) [4].

Mais enfin, dira-t-on, Cyrille n'admet en Jésus-Christ qu'une seule φύσις après l'union. Cela est vrai, et il est vrai par conséquent que si l'on ne regarde qu'aux mots, Cyrille est monophysite. Cette consta-

1. Dans ce système, il n'y a pas *enhypostasie* de la nature, il y a *insubstantiation* des propriétés humaines dans le Verbe.
2. *Apolog. contra Theodoret.*, col. 396 C.
3. *De recta fide ad Theod.*, col. 1200 C.
4. *Apol. contra Theodoret.*, col. 396 C, 401 A.

tation s'aggrave de ce que la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, qu'il croyait de saint Athanase [1], est en réalité d'Apollinaire, et a bien, chez ce dernier, une signification monophysite, en ce sens du moins que le Verbe, se trouvant jouer vis-à-vis de la chair le rôle de l'âme intelligente — qui est absente —, formait bien réellement avec elle une seule nature. Cette comparaison d'ailleurs de l'âme et du corps, Cyrille s'en est fréquemment servi pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité [2]. Et il n'est donc pas surprenant que les monophysites postérieurs aient revendiqué, en faveur de leur doctrine, l'autorité du patriarche d'Alexandrie. — Tout cela, encore une fois, est vrai ; et l'on ne peut que regretter qu'alexandrins et antiochiens n'aient pas parlé la même langue, et que Cyrille se soit laissé prendre aux fraudes apollinaristes. La première circonstance rendait déjà la discussion difficile ; la seconde devait rendre Cyrille presque intraitable. Convaincu que les δύο φύσεις de Nestorius — et les outrances de celui-ci justifiaient sa manière de voir — signifiaient bien deux personnes, et que, en défendant lui-même l'unité de φύσις, il défendait la tradition d'Athanase et des papes, il ne pouvait que s'obstiner dans sa formule et la soutenir jusqu'au bout, encore qu'il consentît, par amour de la paix, à s'en départir un instant. Mais enfin tout cela ne fait pas que Cyrille n'ait pas, en réalité, et suivant notre façon de parler, admis en Jésus-Christ l'existence de deux natures, d'une nature divine et d'une nature humaine complètes, coexistant sans mélange et sans confusion dans l'unité personnelle du Verbe. On en a vu plus haut les preuves, et

1. *De recta fide ad regin.*, I, 9, col. 1212; cf. *Epist.* XVII, col. 116; XLV, col. 232.

2. *De incarn. unigen.*, col. 1224; *Quod unus sit Christus*, col. 1292; *Adv. Nestor. blasph.*, II, 12, col. 405, 408; *Epist.* XVII, col. 116; XLV, col. 233.

il est inutile de les répéter[1]. Si donc on peut reprocher au patriarche d'Alexandrie de n'avoir pas employé les formules du concile de Chalcédoine, on ne peut du moins lui reprocher d'être avec lui en désaccord de pensée[2]. Le même cas s'est produit, nous le dirons, pour les grands monophysites qui se sont réclamés de son autorité. Eux aussi ont été des monophysites de langage plus que de doctrine; mais ils n'ont pas eu, comme lui, l'excuse de venir avant les définitions de Chalcédoine. — Et quant à cette comparaison de l'union de l'âme et du corps, apportée pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité, et que Nestorius critiquait si vivement chez Cyrille, n'oublions pas que c'est une simple comparaison, dont on avait déjà usé, et que, précisément, Cyrille l'a souvent fait valoir parce qu'il y trouvait nettement marquée, avec l'intimité de l'union, l'inconfusion des éléments unis.

Il serait donc abusif de qualifier de monophysisme la doctrine cyrillienne de l'incarnation. Ceci posé, il reste à examiner, relativement à cette doctrine, quelques autres questions soulevées par les controverses postérieures.

Saint Cyrille a-t-il admis en Jésus-Christ une ou deux opérations, une ou deux volontés? — On sait en effet que les monothélites invoquèrent plus tard, en leur faveur, l'autorité du patriarche d'Alexandrie, et citèrent même de lui des textes dans lesquels ils voyaient leur doctrine enseignée[3]. Les orthodoxes en

1. On peut y ajouter le texte suivant : Ἰησοῦν, τὴν τῶν φύσεων εἰδότα διαφορὰν καὶ ἀσυγχύτους ἀλλήλαις αὐτὰς διατηροῦντα (*In Lucam*, col. 484; *Fragm. in epist. ad Hebr.*, col. 1005 C). J'omets quelques autres textes plus clairs encore, cités par Rehrmann, mais sur l'authenticité desquels j'ai des doutes sérieux.

2. M. Harnack lui-même distingue très bien le monophysisme *réel* du monophysisme *nominal* (*Lehrb. der DG.*, 352 et suiv.).

3. Mansi, X, 752; XI, 216, 525.

alléguèrent d'autres qui la contredisaient[1]. — Qu'en est-il en réalité?

Disons d'abord qu'au temps de Cyrille cette question ne se posait pas, et, par conséquent, n'a pas expressément attiré son attention. Elle est complexe d'ailleurs, et demande des précisions qui ne furent faites que plus tard[2]. Saint Jean Damascène distinguera avec soin celui qui agit et qui veut (ὁ ἐνεργῶν, ὁ θέλων), la faculté d'agir et de vouloir (ἡ ἐνεργετικὴ δύναμις, τὸ θελετικόν), l'acte même d'agir et de vouloir (ἐνέργεια, θέλησις, τὸ ἐνεργεῖν, τὸ θέλειν) et l'objet de l'action et de la volonté (τὸ ἐνεργητόν, τὸ θελητόν). Or il n'est pas douteux, d'une part, que Cyrille n'ait admis en Jésus-Christ l'unité de sujet agissant et voulant, puisqu'il ne reconnaissait en lui qu'une personne, et, d'autre part, qu'il n'ait admis que cette personne unique a accompli deux sortes d'œuvres, des œuvres divines et des œuvres humaines, a agi θεϊκῶς ἅμα τε καὶ σωματικῶς[3]. On doit aller plus loin et, puisque notre auteur enseignait que le Verbe a pris une humanité complète et une âme raisonnable douée de tout ce qui lui convient[4], il faut dire qu'il admettait aussi dans le Verbe incarné une faculté humaine d'agir, de vouloir, et de vouloir librement, et par conséquent un agir et un vouloir humains. C'est ce que l'on croit apercevoir dans certains textes où Cyrille parle de la double opération du Christ (διπλῆν τὴν ἐνέργειαν), souffrant comme homme et agissant comme Dieu[5], et où il oppose, à l'occasion de la scène de Gethsémani, la volonté humaine du

1. Mansi, XI, 409-416, 417-420, 428-429.
2. Le Pseudo-Basile cependant avait déjà peut-être distingué, à propos du Verbe, l'ἐνεργήσας, l'ἐνέργεια, et l'ἐνεργηθέν (*Adv. Eunomium*, IV, *P. G.*, XXIX, 689 C).
3. *In Lucam*, col. 556 B.
4. *De recta fide ad reg.*, II, col. 1413 B.
5. *In Lucam*, col. 937 A, 865 B.

Sauveur à sa volonté divine, le μὴ θέλειν ἀποθανεῖν au vouloir divin [1]. Cette conclusion toutefois ne fait pas que Cyrille n'ait pu, à certains moments, envisager les choses d'une façon plus synthétique, et paraître alors favorable à la doctrine de l'unique opération dans le Christ. Il a, en effet, anticipé parfois la théorie sévérienne d'après laquelle l'ἐνέργεια ne se distingue pas de l'hypostase ou de la personne se mouvant vers le terme qu'elle veut atteindre, ὑπόστασις εἰς ἔργα κεκινημένη [2]. Dans ces conditions l'ἐνέργεια de Jésus-Christ est nécessairement unique, encore qu'elle s'exerce tantôt par la nature divine seulement, tantôt par le moyen de la chair. Et ainsi s'explique le texte objecté par les monothélites où notre auteur, commentant le fait de la résurrection de la fille de Jaïre, parle de la μία ζωοποιὸς ἐνέργεια Χριστοῦ, et dit que le Christ μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν [3]. Il s'agit ici de la puissance vivificatrice du Verbe, qui se manifeste en associant la chair comme συνεργάτην à son opération divine.

Sur la science humaine de Jésus-Christ, saint Cyrille n'est guère plus décisif que les Pères grecs qui l'ont précédé. On se serait attendu à le trouver plus tranchant.

Il examine dans le *Thesaurus*, assertion XXII [4], le texte *De die et hora nemo scit* (*Matth.*, XXIV, 36; *Marc.*, XIII, 32). Sa solution est que Jésus-Christ a dit qu'il ignorait le jour du jugement comme homme, et non comme Verbe, et qu'en cela, il a gardé l'ordre

1. *In Lucam*, col. 924 B; *In Matth.*, col. 456 C; *In Ioan.*, col. 532 B, 533 BD; *In psalm.* LXIX, col. 1169 B.
2. *Adv. Nestor. blasph.*, IV, 2, col. 180 D.
3. *Mansi*, X, 752; XI, 525.
4. Col. 369, 372, 373, 376, etc. — J'omets ce qu'il en dit dans l'*Adversus anthropomorphitas*, cap. XIV, l'authenticité de cet ouvrage n'étant pas certaine.

convenable à l'incarnation. C'est à peu près la réponse qu'il fait à Théodoret à propos du même texte, en remarquant toutefois que c'est le même Verbe incarné qui, comme Dieu, n'ignore rien, et comme homme, paraît ignorer, parce que « subissant la mesure de l'humanité ignorante, il s'est approprié, dans l'économie, cela avec le reste [1] ».

Son interprétation du passage *Quot panes habetis ?* (*Marc.*, VI, 38; *Ioan.*, VI, 5, 6) est moins nette. Cyrille se contente de dire que, sachant ce qu'il en était comme Dieu, Jésus-Christ « pouvait l'ignorer comme homme, afin d'être en tout semblable à ses frères [2] ».

Enfin, notre auteur s'est occupé du texte de saint Luc (II, 52) sur le progrès de Jésus en sagesse, en âge et en grâce.

Dans le *Quod unus sit Christus* [3], il effleure seulement le sujet; mais dans le *Thesaurus,* assertion XXVIII, il y revient plus à fond. Il avance d'abord que Jésus-Christ s'est développé en tant qu'homme [4]; puis se reprenant en quelque sorte, il suppose que le progrès en sagesse et en grâce n'a été qu'apparent, la sagesse et la grâce du Sauveur se révélant par degrés à ceux qui le voyaient : « *Il avançait en sagesse et en grâce.* Ne pense pas qu'il se fît en lui une addition de sagesse, car le Verbe de Dieu ne manque de rien; mais, parce qu'il était toujours plus sage et plus gracieux pour ceux qui le voyaient, il est dit qu'il avançait, le progrès étant, en fait, relatif à ceux qui l'admiraient, plus qu'en lui-même [5]. »

C'est cette dernière conclusion qu'il développe clai-

1. *Apolog. contra Theodoret.*, col. 446.
2. *Thesaurus*, assertio XXII, col. 377
3. Col. 1332.
4. Col. 424, 425.
5. Col. 428.

rement contre Nestorius[1]. Elle était, ce semble, plus dans le sens général de sa christologie. Il est remarquable cependant qu'au grand champion de l'unité du Christ il ait paru parfois conforme à l'ordre de l'incarnation que l'humanité de ce Christ partageât l'ignorance qui est le lot de toute humanité.

Ainsi, pour nous résumer et pour tout conclure, si l'on veut avoir de la doctrine christologique de saint Cyrille une idée juste, il est bon de ne pas presser outre mesure les distinctions verbales faites après lui. Au lieu de construire en quelque sorte artificiellement, comme les antiochiens, l'unité du Christ, le patriarche d'Alexandrie la saisit directement et en a le sens immédiat. Son point de vue est moins métaphysique que religieux. C'est, comme Athanase, l'idée de la rédemption qui le hante. Un homme ne pouvait nous sauver : il faut pour cela que le Verbe de Dieu, que Dieu lui-même naisse, souffre et meure pour nous.

1. *Adv. Nestor. blasph.*, III, 4, col. 153.

CHAPITRE III

L'EUTYCHIANISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES NATURES EN JÉSUS-CHRIST.

§ 1. — L'eutychianisme jusqu'au brigandage d'Éphèse.

La paix conclue entre saint Cyrille et Jean d'Antioche en 433 n'avait pas, on l'a vu, satisfait tout le monde. Elle procura cependant à l'Orient quinze ans d'une tranquillité religieuse relative, pendant lesquels disparurent plusieurs de ceux qui avaient joué un rôle dans l'affaire de Nestorius. En 444, Cyrille mourut, et reçut pour successeur Dioscore, ambitieux, violent et emporté, dont toutes les visées tendirent à maintenir, contre Constantinople et Antioche, la prééminence de son siège. A Jean d'Antioche succédait, en 443, Domnus son neveu, esprit hésitant et caractère faible. Flavien montait, en 447, sur le siège de Constantinople. Plus incliné que Proclus, qu'il remplaçait, vers les idées de saint Cyrille, il restait dans la voie moyenne qui était celle de l'orthodoxie. Ibas était devenu, en 435, évêque d'Édesse. A Rome, le 29 septembre 440, saint Léon succédait à Xyste III. Homme de gouvernement et tête bien équilibrée, il voulait avant tout des formules simples, et le silence sur les questions insolubles. Quant à Théodose II et à Théodoret, ils

étaient destinés, le dernier surtout, à voir les nouveaux événements qui se préparaient. Théodose ne devait mourir qu'en 450, Théodoret qu'en 457.

Tant que saint Cyrille vécut, il semble que son autorité ait contenu la fraction vraiment monophysite de ses adhérents. Avec Dioscore, les vexations commencèrent contre les anciens amis de Nestorius, le comte Irénée, devenu évêque de Tyr, Théodoret [1], Ibas. C'était le prélude d'une nouvelle crise. Elle éclata avec Eutychès.

Eutychès était archimandrite, c'est-à-dire supérieur d'un couvent qui joignait les murs de Constantinople, et qui comptait trois cents moines. Vieillard d'esprit borné et d'autant plus tenace — *imprudens et nimis imperitus,* dit saint Léon, — il s'était employé autrefois avec zèle pour la cause de saint Cyrille, et se trouvait puissant à la cour par l'intermédiaire de son filleul, l'eunuque Chrysaphius. L'évêque d'Antioche, Domnus, l'avait cependant déjà dénoncé comme hétérodoxe [2]. On ignore le résultat qu'avait eu cette démarche. Mais celle d'Eusèbe de Dorylée devait entraîner d'autres suites.

Le 8 novembre 448, dans un de ces conciles particuliers que réunissait souvent le patriarche de Constantinople [3], Eusèbe produisit contre Eutychès un mémoire, dans lequel il l'accusait de calomnier les docteurs orthodoxes, et de soutenir lui-même une doctrine hérétique [4]. Flavien eut quelque peine à accueillir l'accusation; toutefois, sur les instances d'Eusèbe,

1. V. ses lettres LXXIX-LXXXIII.

2. Facundus, *Pro defensione trium capitulorum*, VIII, 5; XII, 5.

3. C'était ce qu'on appelait la σύνοδος ἐνδημοῦσα. Cette assemblée réunissait, sous la présidence du patriarche, les évêques toujours assez nombreux à Constantinople pour leurs affaires ou celles de leurs diocèses.

4. Mansi, VI, 652.

Eutychès fut cité une première fois à comparaître, et, en attendant, on proclama que le Christ, après l'incarnation, est *de* deux natures ou *en* deux natures, ἐκ δύο φύσεων ου ἐν δύο φύσεσι[1].

Eutychès refusa d'abord de comparaître. Pour la doctrine, il s'en rapportait, disait-il, aux conciles de Nicée et d'Éphèse, n'adorant, après l'incarnation, « qu'une seule nature, celle du Dieu incarné et fait homme[2] ». C'était l'expression même de saint Cyrille. Entre temps cependant, on s'était convaincu qu'il avait tenté de faire signer dans les couvents des formules monophysites, et on releva encore contre lui, dans la sixième session, quelques autres incohérences doctrinales. Enfin, le 22 novembre, dans une septième session, l'archimandrite, déjà trois fois cité, se décida à comparaître. Son interrogatoire fut serré de près, et deux questions, en somme, lui furent posées : 1° Le Christ était-il consubstantiel à nous? 2° Y avait-il en lui deux natures après l'incarnation? Eutychès chercha des échappatoires; mais enfin à la première question il répondit qu'il n'avait point dit jusqu'à ce moment que le Christ nous fût consubstantiel; qu'il avait dit que la Vierge nous est consubstantielle, et que d'elle Dieu s'est incarné, mais qu'il n'avait pas dit que le corps de notre Dieu et Seigneur nous fût consubstan-

1. Flavien dit ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἑνὶ προσώπῳ : Basile de Séleucie et Seleucus d'Amasie disent ἐν δύο φύσεσι (Mansi, VI, 680, 685), ce qui ne les empêche pas d'approuver et de louer la doctrine de saint Cyrille. Flavien lui-même, dans sa profession de foi à l'empereur, adopte ἐν δύο φύσεσιν : il ne refuse cependant pas, ajoute-t-il, de dire « une seule nature incarnée du Dieu Verbe, parce que des deux, il est un seul et même Jésus-Christ », καὶ μίαν μὲν τοῦ θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην μέντοι καὶ ἐνανθρωπήσασαν λέγειν οὐκ ἀρνούμεθα, διὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (*ibid.*, 540, 541). On voit combien l'autorité de saint Cyrille influait sur l'emploi du mot φύσις.

2. Mansi, VI, 700.

tiel : τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν [1]. A la seconde question il répondit qu'il confessait que le Christ est de deux natures avant l'union, mais non après : Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆται τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ [2].

Cependant, comme Eutychès offrait de changer de langage, puisqu'on l'exigeait, les évêques lui demandèrent d'anathématiser distinctement ses erreurs. Il s'y refusa, pour ne pas, dit-il, anathématiser les Pères dont sa doctrine était la doctrine : et contre la dualité des natures après l'union, il invoqua en particulier l'autorité de saint Athanase et de saint Cyrille [3]. Le concile n'admit pas cette défaite. Eutychès fut excommunié, et déposé du gouvernement de son monastère et de l'exercice du sacerdoce [4]. Trente-deux évêques d'abord, et plus tard vingt-trois archimandrites signèrent cette condamnation.

La mesure était sévère peut-être contre un vieillard dont l'ignorance paraît avoir atténué la culpabilité. Mais le concile avait été fâcheusement impressionné par les tentatives de propagande découvertes chez Eutychès, et Flavien n'était pas fâché sans doute de se débarrasser d'un partisan trop zélé du patriarche d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, la difficulté pour nous est surtout de savoir exactement en quoi péchaient les idées christologiques d'Eutychès, et ce qu'il prétendait en soutenant que le Christ ne nous était pas consubstantiel, bien que la Vierge le fût. Dans une profession de foi envoyée à saint Léon après le concile, Eutychès affirme que le Verbe s'est fait chair « ex ipsa carne virginis incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut

1. MANSI, VI, 741.
2. MANSI, VI, 744.
3. MANSI, VI, 745. Il s'agissait toujours de la fameuse formule apollinariste mise sous le nom de saint Athanase.
MANSI, VI, 748.

ipse novit et voluit[1] ». Ces derniers mots sont vagues, mais les premiers écartent l'idée que le Verbe se soit lui-même transformé en la chair, et qu'il n'ait pas pris sa chair de la Vierge. Ils écartent même l'idée d'une fusion du Verbe et de la chair en une nature mixte, car cette fusion ne se serait pas produite sans un changement dans la nature du Verbe. Reste donc l'idée d'une divinisation de la chair prise de Marie, divinisation qui l'aurait plus ou moins transformée en la nature du Verbe. Une erreur analogue était certainement soutenue par quelques esprits au temps d'Eutychès. Dans son *Eranistes,* écrit vers 447, Théodoret, au dialogue I, *Inconfusus,* fait expliquer par l'interlocuteur monophysite la façon dont il entend l'unité de nature en Jésus-Christ, et cette explication est la suivante : « Je dis que la divinité est demeurée [ce qu'elle était], et qu'elle a absorbé l'humanité », à peu près comme l'eau de la mer dissout et absorbe une goutte de miel qui y serait tombée ; non pas, ajoute l'hérétique, que l'humanité ait été anéantie dans son union avec la divinité, mais parce qu'elle a été changée en elle : οὐχ ἀφανισμὸν τῆς ληφθείσης φύσεως λέγομεν, ἀλλὰ τὴν εἰς θεότητος οὐσίαν μεταβολήν[2]. Il se peut qu'Eutychès ait conçu les choses de cette façon[3]. Mais on comprend que la négation de la consubstantialité de la chair de Jésus-Christ avec la nôtre ait ouvert le champ à toutes les hypothèses, et que Théodoret ait pu accuser Eutychès de nier l'incarnation *ex virgine*[4], et saint Léon le soupçonner de docétisme[5]. Si l'humanité de Jésus-Christ en effet n'était

1. Mansi, V, 1016.
2. *P. G.*, LXXXIII, 153, 157.
3. Plus tard, quelques-uns de ses disciples allèrent plus loin, et enseignèrent — comme nous le verrons — une vraie transformation du Verbe en la chair.
4. *Haeret. fabul. compend.*, IV, 13.
5. *Epist.* XXVIII, 2.

pas de la même nature que la nôtre, était-elle bien une humanité, et d'où venait-elle?

Cependant, on ne devait pas raisonnablement s'attendre à ce qu'Eutychès acceptât sa condamnation. A la fin même de la séance, au rapport du diacre Constantin, il en avait appelé de la sentence au concile des évêques de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique[1]. En dehors des placards qu'il fit afficher dans Constantinople pour se justifier, il écrivit pour le même objet à saint Léon[2], à saint Pierre (Chrysologue) de Ravenne, et probablement à Dioscore. Celui-ci était tout disposé en sa faveur et, sans attendre un nouvel examen, au mépris de tous les canons, il reçut l'hérésiarque à sa communion, et le déclara réintégré dans ses fonctions de prêtre et d'archimandrite. Mais surtout Eutychès intrigua auprès de l'empereur afin d'obtenir un second concile qui réviserait son procès. Théodose accéda à ses désirs et, le 30 mars 449, lança les lettres de convocation au synode qui devait se tenir à Éphèse.

De son côté toutefois Flavien n'était pas resté oisif. Lui aussi avait informé le pape de ce qui s'était passé à Constantinople, et, sur sa demande, lui avait fourni, sur cette affaire, les détails précis et circonstanciés qui lui permettraient d'en juger en toute connaissance[3]. Léon se crut en effet suffisamment édifié par les documents que lui avaient adressés les deux partis, et, le 13 juin 449, remit à ses légats partant pour le concile convoqué à Éphèse une série de lettres contenant des décisions fermes. Parmi elles se trouvait la fameuse lettre XXVIII[e] à Flavien, que le concile de Chalcédoine devait accepter comme règle de foi.

1. MANSI, VI, 817.
2. V. sa lettre dans MANSI, V, 1014.
3. MANSI, V, 1329, 1338, 1352.

Cette lettre[1] a joué dans l'antiquité un rôle considérable, et a toujours été regardée comme un document dogmatique de premier ordre. Le souffle théologique y est cependant beaucoup plus faible que dans les œuvres de saint Cyrille, et la spéculation proprement dite n'y occupe aucune place. Saint Léon ne veut ni discuter, ni démontrer : il prononce et il juge. Il reproduit simplement la doctrine de Tertullien et de saint Augustin, celle des orientaux dans ce qu'elle a de correct; mais il l'expose avec une netteté et une vigueur remarquables, et surtout dans un style dont on avait, en occident, perdu le secret. Cette doctrine se résume en ceci :

1° Jésus-Christ n'est qu'une seule personne : le Verbe et le Christ ne sont pas deux mais le même individu : « Qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo (3) ... Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis filius (4). »

2° Mais dans cette personne unique il y a deux natures, la divine et l'humaine sans confusion ni mélange : « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit (3)... Quamvis enim in Domino Iesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria (4). »

3° Chacune de ces natures a ses facultés propres, son opération propre, qu'elle n'accomplit pas indé-

1. La voir dans *P. L.*, LIV, 755; Mansi, V, 1366; Hahn, *Biblioth.*, § 224.

pendamment de l'autre et en dehors de l'union qui est permanente, mais dont elle est cependant le principe immédiat : c'est la conséquence de la dualité des natures : « Agit enim utraque forma, cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est (4). » Tout ce chapitre développe cette idée.

4° D'autre part, l'unité de personne entraîne la communication des idiomes : « Invisibilis in suis visibilis factus est in nostris; incomprehensibilis voluit comprehendi, etc... (4). Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam, et filius hominis legitur descendisse de caelo cum Filius Dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur (5). »

Telle était, clairement indiquée, la doctrine christologique que le pape voulait faire triompher à Éphèse, et dont il avait confié la fortune à trois légats, Julien évêque de Pouzzoles, le prêtre René, qui mourut avant le terme du voyage, et le diacre Hilaire. Mais du reste on voit, par quelques lettres écrites peu après par saint Léon, qu'il augurait mal du concile sur le point de s'ouvrir[1]. La suite n'allait que trop justifier ses craintes.

Le concile en effet, convoqué pour le 1er août 449, devait être présidé par Dioscore, assisté de Juvénal de Jérusalem et de Thalassius de Césarée en Cappadoce. Les évêques qui, au concile de Constantinople,

1. *Epist.* XXXVI et XXXVII. Théodoret avait la même impression (*Epist.* XVI, CXII).

avaient condamné Eutychès, ne devaient pas avoir droit de vote, puisqu'il s'agissait de contrôler leur sentence. Théodoret avait reçu défense d'y assister. En revanche, l'empereur avait voulu que l'archimandrite Barsumas de Syrie, sorte de sauvage et monophysite renforcé, prît part aux séances. Dans ces conditions, tout s'annonçait pour le triomphe d'Eutychès et de Dioscore.

Ce triomphe fut complet : il fut excessif. Il n'entre pas dans notre sujet de raconter les diverses phases de ce concile que saint Léon a caractérisé du nom qui lui est resté, celui de *brigandage*[1]. Il n'y fut question du dogme que pour approuver les déclarations d'Eutychès, et protester contre la doctrine des deux natures après l'union. Quant aux instructions du pape, elles furent systématiquement passées sous silence. Outre cela, Eutychès définitivement rétabli dans ses fonctions, Flavien, Domnus d'Antioche, Ibas, Théodoret, Eusèbe de Dorylée déposés, le patriarche de Constantinople ignominieusement maltraité, les évêques contraints de signer en blanc sous la menace des épées et des bâtons, des moines fanatiques faisant la loi au synode; tel est le bilan de cette assemblée, une des plus lamentables que l'histoire ait connues et qui porta à l'Église grecque un coup funeste. Cent trente-cinq signatures furent recueillies en faveur de ces violences que l'empereur approuva à son tour[2]. Les légats cependant n'avaient point signé; ils étaient parvenus à s'enfuir, et, avant de partir, avaient pu recevoir les deux

1. Une partie des actes du brigandage d'Éphèse a été conservée en grec dans ceux du concile de Chalcédoine où on les lut (MANSI, VI). Une recension syriaque a été retrouvée dans un manuscrit du VIe siècle, et publiée et traduite par P. MARTIN, *Les actes du brigandage d'Ephèse*, Paris, 1876, et par F. PERRY, *The second synod of Ephesus*, Dartford, 1881. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, II, 1, p. 555 et suiv.
2. MANSI, VII, 495 et suiv.

appels au pape de Flavien et d'Eusèbe [1]. Le pape ne devait pas laisser tranquillement triompher l'iniquité.

§ 2. — Le concile de Chalcédoine

Le 29 septembre 449, saint Léon tenait à Rome un concile assez nombreux qui condamna ce qui s'était fait à Éphèse, et, le 13 octobre, envoyait à l'empereur deux lettres de protestation [2]. Il y réclamait un concile général qui serait célébré en Italie. Sa demande, bien qu'appuyée par l'empereur d'occident, n'eut aucun succès. Un réconfort cependant vint au pape et d'une lettre de Théodoret qui en appelait à lui de la sentence du brigandage d'Éphèse [3], et d'une lettre de Pulchérie qui lui témoignait de son horreur pour la doctrine d'Eutychès [4], et d'une lettre même d'Anatolius, le nouveau patriarche de Constantinople sacré à la place de Flavien, qui lui faisait part de son élection [5]. Cette dernière démarche indiquait chez Anatolius un désir de rapprochement, et saint Léon, pour en profiter, avait déjà envoyé des légats à Constantinople, quand un événement vint tout à coup précipiter la solution.

Le 28 juillet 450, Théodose II mourait sans postérité masculine. La couronne revenait à sa sœur Pulchérie,

1. Le texte des deux appels a été publié par T. A. Lacey, *Appellatio Flaviani*, 1903.

2. Voir, entre les lettres de saint Léon, les lettres LV-LVIII et LXII-LXIV.

3. Théodoret, *Epist.* CXIII. Cette lettre est fort belle. Après avoir nettement reconnu la primauté du pape, Théodoret disait à saint Léon la joie que lui avait causée la lecture de la lettre à Flavien, et racontait comment il avait été condamné par Dioscore, sans avoir été cité et entendu. Puis il en appelait au siège apostolique : « Pour moi, j'attends la décision de votre siège apostolique : je prie et conjure votre sainteté de me secourir, moi qui en appelle à votre juste et intègre jugement de m'ordonner de venir vers vous, afin que je montre la conformité de ma doctrine avec les enseignements apostoliques » (*P. G.*, LXXXIII, 1316, 1317).

4. On n'a conservé que la réponse du pape, *Epist.* LX.

5. Inter epist. S. Leonis, *Epist.* LIII. Cet Anatolius était un alexandrin, apocrisiaire de Dioscore.

proclamée *augusta* depuis l'an 415 et associée à l'empire. Elle offrit sa main au général Marcien et le fit monter avec elle sur le trône. Marcien et Pulchérie étaient favorables à Flavien et à saint Léon. Tout changea comme par enchantement. Chrysaphius fut mis à mort pour ses malversations. Dans un synode tenu à Constantinople, probablement vers novembre 450, Anatolius et ses évêques condamnèrent Eutychès, et souscrivirent à la lettre de Léon à Flavien [1]. Voyant les choses s'arranger et l'impossibilité de réunir en Italie le concile sollicité, le pape aurait souhaité qu'il n'eût pas lieu [2]. Mais Marcien y tenait. Le 17 mai 451, le concile fut convoqué pour le 1er septembre à Nicée. Il ne s'ouvrit que le 8 octobre, et à Chalcédoine où on avait dû le transférer.

L'assemblée compta de cinq à six cents évêques [3]. Théodoret, Ibas s'y trouvèrent; Domnus, le patriarche déposé d'Antioche, n'y vint pas : il n'avait pas protesté contre l'élection de Maxime, qu'on lui avait donné comme successeur, et s'était retiré dans un monastère. Dioscore n'avait avec lui que quinze ou vingt égyptiens. Des commissaires impériaux étaient chargés de maintenir l'ordre et de régler tout ce qui regardait l'extérieur du concile : mais c'étaient les légats du pape qui présidaient proprement aux résolutions et définitions du synode. Ces légats étaient Paschasinus, évêque de Lilybée, et le prêtre Boniface, venus exprès, et l'évêque Lucentius qui se trouvait déjà à Constantinople [4]. Saint Léon avait formellement réclamé pour

1. Cette acceptation était une condition que saint Léon avait mise à la reconnaissance d'Anatolius comme patriarche légitime (*Epist.* LXIX, 10 juillet 450).

2. *Epist.* LXXXIII, du 9 juin 451.

3. S. Léon, *Epist.* CII, 2.

4. Le prêtre Basile, qui était aussi à Constantinople, ne parut pas au concile. Peut-être était-il mort ou malade.

Paschasinus la présidence du concile (*vice mea synodo convenit praesidere*[1]), et nous savons que l'on tint compte de cette réclamation[2]. D'ailleurs, dans toute la correspondance occasionnée par cette affaire, le pape parlait en maître et avec la pleine conscience de son autorité. Sa lettre XCIII au concile, du 26 juin 451, disait que, ne pouvant assister au concile, il y présiderait par ses légats (1), et défendait de discuter ce que l'on devait croire, attendu que la lettre à Flavien l'avait suffisamment défini : « Non liceat defendi quod non licet credi, cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces apostolicamque doctrinam, plenissime et lucidissime, per litteras quas ad beatae memoriae Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum quae sit de sacramento incarnationis Domini nostri Iesu Christi pia et sincera confessio (2). »

C'est dans l'église de sainte Euphémie que se tint le concile. On en possède les actes complets[3]; mais il ne saurait être ici question d'en suivre tous les détails. Nous nous arrêterons surtout au côté dogmatique.

Le concile avait à régler des questions de personne et des questions de foi, naturellement un peu mêlées les unes aux autres. Les premières regardaient le sort que l'on ferait, d'une part, à Dioscore et à ses complices du brigandage, de l'autre, aux victimes de ce même brigandage, particulièrement à Théodoret et à Ibas. Bien que quelques voix s'élevassent en sa faveur, demandant son pardon, Dioscore fut déposé, et sa déposition approuvée par deux cent quatre-vingt-quatorze signataires[4]. Les motifs invoqués contre lui ne furent pas directement d'ordre doctrinal. On lui reprochait d'avoir

1. *Epist.* LXXXIX, du 24 juin 451, à Marcien.
2. MANSI, VI, 148; S. LÉON, *Epist.* CIII.
3. MANSI, VI, VII. Et voyez HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, II, 2.
4. MANSI, VI, 1048.

reçu à sa communion et illégalement réintégré Eutychès, légitimement condamné par Flavien; d'avoir refusé, au brigandage, de faire lire la lettre de Léon au concile; d'avoir même excommunié le pape[1]; d'avoir violé les canons en refusant de répondre aux citations du présent concile, et dans d'autres occasions encore; bref, d'être contumace et obstiné dans sa malice. Dioscore, d'ailleurs, protestait que sa doctrine n'était autre que celle de saint Cyrille, et que, s'il n'admettait avec lui qu'une φύσις après l'union, il n'en repoussait pas moins tout mélange et toute conversion des natures unies[2].

Les complices de Dioscore furent épargnés. Ils se repentaient, étaient nombreux, et il fallut bien reconnaître que leur faiblesse au brigandage avait quelque excuse. Théodoret, accueilli d'abord avec des cris de rage par les égyptiens, fut, dans la huitième session, déclaré orthodoxe et rétabli dans la possession de son siège. Mais on exigea de lui préalablement qu'il anathématisât nettement Nestorius, ce qu'il avait jusqu'ici refusé. Il le fit d'assez mauvaise grâce[3]. Le cas d'Ibas était plus compliqué. Aux soupçons qu'inspirait sa foi s'ajoutaient des accusations relatives à l'administration de son diocèse, accusations qui avaient été déjà examinées aux synodes de Tyr et de Beyrouth. Parmi les pièces du procès se trouvait notamment la lettre

1. Cette excommunication avait été prononcee en effet peu de temps peut-être avant l'ouverture du concile de Chalcédoine (Mansi, VI, 1010).

2. Οὔτε σύγχυσιν λέγομεν, οὔτε τομὴν οὔτε τροπήν· ἀνάθεμα τῷ λέγοντι σύγχυσιν, ἢ τροπὴν, ἢ ἀνάκρασιν (Mansi, VI, 676, 677). On verra plus loin que Dioscore, en effet, n'était pas eutychien et ne soutint que par politique Eutychès contre Flavien.

3. « Anathème à Nestorius et à quiconque ne dit pas que la sainte Vierge Marie est mère de Dieu, et à quiconque partage en deux fils le seul Fils unique : pour moi, j'ai souscrit la formule de foi et la lettre du très saint archevêque Léon, et c'est ainsi que je pense : et maintenant, portez-vous bien! » (Mansi, VII, 189). Dans cette même session, Sophronius de Constance et Jean de Germanicie durent également anathématiser Nestorius.

qu'Ibas avait écrite à Maris d'Ardaschir, et qui devait être plus tard condamnée par le cinquième concile général. Or, celui de Chalcédoine interrogé trouva que ces accusations n'étaient pas prouvées, et que la lettre d'Ibas établissait plutôt son orthodoxie : « Après lecture des documents, déclarèrent les légats, nous avons reconnu, d'après la sentence des révérendissimes évêques (Photius de Tyr et Eustathe de Beyrouth), que le révérendissime Ibas est innocent ; car sa lettre ayant été lue, nous avons reconnu qu'il est orthodoxe » (ἀναγνωθείσης γὰρ τῆς ἐπιστολῆς αὐτοῦ, ἐπέγνωμεν αὐτὸν ὑπάρχειν ὀρθόδοξον)[1]. Le concile s'associa à cette conclusion, et on rendit à Ibas son évêché : mais on exigea aussi de lui qu'il anathématisât Nestorius et Eutychès, ce qu'il fit[2].

La question de foi fut agitée surtout dans les deuxième, quatrième et cinquième sessions. Le concile était à cet égard très irrésolu, et plus d'une fois on surprit dans l'assemblée des manifestations d'esprit monophysite nettement prononcé. Surtout, l'ensemble des Pères ne voulait pas d'une nouvelle formule de foi, et désirait s'en tenir à l'approbation d'un certain nombre de documents, dont la doctrine représenterait sa croyance. Dans la deuxième session en effet, on fit lire et on acclama le symbole de Nicée, celui de Constantinople de 381[3], la lettre IV de saint Cyrille à Nestorius, sa lettre *Laetentur caeli* à Jean d'Antioche et la lettre de Léon à Flavien (Pierre a parlé par la bouche de Léon!)[4]. Les légats ne souhaitaient pas

1. MANSI, VII, 261. Maxime d'Antioche déclara, lui aussi, orthodoxe en particulier la lettre à Maris : ὀρθόδοξος ὤφθη αὐτοῦ ἡ ὑπαγορία (*ibid.*, 264). En revanche, Eunomius de Nicomédie fit remarquer, dans son vote, qu'Ibas avait plus tard rétracté ce qu'il avait dit de Cyrille (*ibid.*, 266).

2. MANSI, VII, 268, 269.

3. C'est la première fois que ce symbole paraît sous ce nom. J'ai dit ailleurs ce qu'il était en réalité (*Hist. des dogm.*, II, p. 64).

4. MANSI, VI, 972. — Sur la lettre de S. Léon cependant, les évêques

autre chose, et les Pères, je le répète, s'en seraient volontiers tenus là. Mais l'empereur voulait absolument une formule dont la souscription ou le rejet lui permît de discerner immédiatement les orthodoxes des dissidents. Au début de la cinquième session (22 octobre 451), on en présenta une concertée chez Anatolius, et dont nous n'avons plus le texte. Nous savons seulement qu'elle affirmait que Jésus-Christ est de deux natures, ἐκ δύο φύσεων [1]. L'expression était juste sans doute, mais ambiguë et, dans la circonstance, insuffisante, puisque Dioscore avait déclaré l'admettre : Τὸ ἐκ δύο φύσεων δέχομαι, τὸ δὲ δύο οὐ δέχομαι [2]. La formule cependant fut généralement approuvée de l'assemblée, sauf des légats et de quelques orientaux, et des cris s'élevèrent en sa faveur contre les prétendus nestoriens [3]. Mais les légats tinrent bon et, appuyés par Marcien, ils déclarèrent que si l'on n'admettait pas une foi conforme à celle de saint Léon, ils partiraient pour aller célébrer un concile en Occident. Une commission fut nommée qui rédigea un nouveau formulaire. C'est celui qui fut définitivement acclamé par l'assemblée.

Dans ce document, on déclarait d'abord accepter, comme on l'avait fait dans la seconde session, les décisions et le symbole de Nicée, le symbole de Constantinople, les lettres IV et XXXIX de saint Cyrille et la lettre de Léon à Flavien. Puis venait la profession de foi [4] :

« Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous una-

d'Illyrie et de Palestine éprouvèrent des difficultés et des doutes qu'il fallut dissiper dans des conférences privées, et les commissaires exigèrent que chaque évêque se prononçât en particulier distinctement (MANSI, VI, 972, 973; VII, 9 et suiv., 27, 32 et suiv.).

1. MANSI, VII, 104.
2. MANSI, VII, 105.
3. MANSI, VII, 101.
4. La voir dans MANSI, VII, 116; HAHN, § 146.

nimement un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité, et complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité, semblable à nous en tout hormis le péché; engendré du Père avant les siècles selon la divinité et, selon l'humanité, né pour nous et pour notre salut dans les derniers temps de la Vierge Marie, mère de Dieu : un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures : chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre, et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne et hypostase. [De même, Jésus-Christ n'a pas été] partagé ou divisé en deux personnes, mais il n'y a qu'un seul et même fils, Fils unique, Dieu Verbe, le Seigneur Jésus-Christ, selon que les prophètes jadis [nous l'ont annoncé], que le Seigneur Jésus-Christ nous l'a enseigné lui-même, et que le symbole des Pères nous l'a transmis [1]. »

Cette formule n'offrait pas sans doute l'ampleur d'exposé de la lettre du pape, et, sur l'activité propre aux deux natures, était moins explicite; cependant,

1. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ανῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος τῆς ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. — On remarquera que le texte des actes actuels porte ἐκ δύο φύσεων au lieu de ἐν δύο φύσεσιν. Mais cette dernière leçon est sûrement la vraie. Cf. Hahn, *loc. cit.*, p. 166, note 34; Hefele-Leclercq, II, 2, p. 723, note 1.

elle coupait court à toute ambiguïté et donnait satisfaction aux légats, qui, d'ailleurs, avaient concouru à sa rédaction. Elle fut souscrite par trois cent cinquante-cinq signataires.

A ses décisions sur la situation des personnes et sur les questions de foi le concile ajouta enfin des canons disciplinaires[1]. Le plus important et le seul qui nous intéresse ici est le xxviii[e], qui donnait au patriarche de Constantinople le second rang après le pape dans l'Église, et rangeait sous son autorité les diocèses du Pont, de l'Asie proconsulaire et de la Thrace, dont les métropolitains devaient être sacrés par lui[2].

Ces travaux terminés, le concile écrivit au pape[3] pour lui exposer ce qui avait été fait, et lui demander d'approuver surtout le canon xxviii contre lequel le légat Lucentius avait protesté comme contraire aux prescriptions de Nicée et attentatoire aux droits des métropolitains susdits[4]. Le pape fit un peu attendre sa réponse : certains actes d'Anatolius l'inquiétaient, et il était bien résolu à repousser le canon xxviii. Mais, apprenant que son silence était interprété par les adversaires du concile comme un désaveu de ses décisions, il adressa aux évêques qui y avaient pris part la lettre cxiv, du 21 mars 453, dans laquelle il déclare approuver personnellement ce que *le concile général* — c'est le nom qu'il lui donne — a décidé *sur la foi*

1. On les rapporte à la quinzième session, mais on n'est pas sûr du moment précis où ils furent votés.

2. Mansi, VII, 369.

3. Lettre dans Mansi, VI, 148, ou inter opera S. Leonis, *Epist.* XCVIII. On a beaucoup discuté sur la question de savoir si le concile, dans cette lettre, et plus tard Anatolius et Marcien, dans les leurs, demandaient au pape une confirmation proprement dite et subséquente de toutes les décisions du synode. Hefele l'admet; mais voyez la note de D. Leclercq, *Hist. des conc.*, II, 2, p. 847, note 2.

4. Mansi, VII, 453.

seulement, faisant d'ailleurs toutes réserves sur ce qu'il aurait décrété de contraire aux règlements de Nicée : « ut et fraterna universitas et omnium fidelium corda cognoscant me non solum per fratres qui vicem meam exsecuti sunt, sed etiam per approbationem gestorum synodalium, propriam vobiscum unisse sententiam : in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est, propter quam generale concilium, et ex praecepto christianorum principum, et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari (1) ».

De son côté, l'empereur avait déjà porté une série d'édits (7 février, 13 mars, 6 et 28 juillet 452)[1] pour assurer l'acceptation et l'exécution des décisions du concile. Le dernier surtout ordonnait que les écrits d'Eutychès fussent détruits, et portait contre ses partisans les peines les plus sévères.

Ainsi finit le concile de Chalcédoine. On en a dit beaucoup de mal : on l'a accusé notamment d'avoir fait violence à la conscience de l'Église grecque dont les préférences marquées étaient pour une christologie monophysite, et d'avoir ainsi occasionné la sécession schismatique de l'Égypte. C'est là un reproche que seuls peuvent lui faire ceux qui font passer les calculs de la politique avant les droits de la vérité. Assurément, le concile comptait beaucoup d'évêques favorables non pas précisément à l'eutychianisme, mais aux conceptions et aux formules de saint Cyrille, et cette tendance, nous l'avons dit, se manifesta plus d'une fois. Mais il comptait surtout beaucoup d'âmes sans consistance et de caractères serviles que la violence de Dioscore avait pliés, et qui voulaient se justifier à eux-mêmes leur faiblesse par des raisons doctrinales. Dans cette masse amorphe une forte volonté pouvait beau-

1. Mansi, VII, 476, 477, 497, 501.

coup ; et c'est pourquoi il fut possible aux légats, soutenus par l'empereur et par la fraction plus déterminée des orientaux, d'en obtenir la condamnation du monophysisme, bien plus, la réintégration de Théodoret et d'Ibas. Quant à la formule doctrinale elle-même qui en sortit, elle était excellente et faisait aux décisions d'Éphèse et à la doctrine cyrillienne un utile contrepoids : elle sauva la croyance au Christ historique menacée de périr dans les rêveries eutychiennes. Malheureusement, on ne poussa pas assez loin le travail d'interprétation, et il ne se trouva personne pour montrer comment les décisions de Chalcédoine ne contredisaient pas celles d'Éphèse ni les enseignements de saint Cyrille, en quoi péchait le langage de ce dernier, et comment il devait être entendu et compris pour s'ajuster aux nouvelles formules. On se contenta d'affirmer l'équivalence de fond, sans la démontrer[1]. Dès lors, le malentendu subsista, et tout un immense parti continua de penser que le concile d'Éphèse avait été condamné par celui de Chalcédoine et la christologie de saint Cyrille par la lettre de saint Léon. C'en était trop pour des esprits échauffés contre le nestorianisme, et qui ne souffraient pas aisément que l'Occident parût leur faire la loi. Se croyant obligés de choisir entre le pape et saint Cyrille, leurs préférences allèrent tout droit au grand docteur d'Alexandrie.

1. Un effort pour cette démonstration fut cependant tenté dans la deuxième session où, pour dissiper les doutes des évêques de Palestine et de l'Illyricum au sujet de la lettre de saint Léon, on rapprocha de cette lettre des passages similaires de saint Cyrille (Mansi, VI, 972, 973).

§ 3. — La christologie de Théodoret[1].

Les décisions de Chalcédoine étaient le triomphe de la christologie occidentale et de celle des antiochiens modérés. Un homme, parmi ces derniers, représentait éminemment, depuis vingt-cinq ans, cette école d'Antioche : c'est Théodoret. Il était la meilleure tête du parti, et l'on pense généralement que la formule de paix de 433 était son œuvre. Exposer en détail sa christologie serait.donc, en grande partie, répéter ce qui a été déjà dit à propos de Théodore de Mopsueste, de Nestorius et de l'opposition faite par les partisans de Jean d'Antioche aux idées particulières de saint Cyrille. Cette christologie peut se résumer en quelques lignes.

Avant l'incarnation il n'y avait pas deux natures, il n'y en avait qu'une seule, car la nature humaine a été aussitôt unie que procréée : l'union s'est faite ἐν τῇ συλλήψει[2]. Mais, après l'incarnation, le Christ est en deux natures, ἡ λαβοῦσα καὶ ἡ ληφθεὶς φύσις[3]. L'auteur les distingue souvent au point d'en parler comme de deux personnes : ἕτερος δὲ ὁ κατοικήσας κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως, καὶ ἕτερος ὁ ναός[4]. Ce n'est pas le Dieu Verbe qui a été conduit au désert pour y être tenté : c'est le temple pris par le Dieu Verbe de la semence de David[5]. Il identifie d'ailleurs ὑπόστασις avec φύσις et les oppose à

1. Sur ce point particulier de la doctrine de Théodoret, voir : A. Bertram, *Theodoreti episc. Cyr. doctrina christologica*, Hildesiae, 1883. A. Ehrhard, *Die Cyrill von Al. zugeschrieben Schrift* Περὶ τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, *ein Werk Theodorets von Cyrus*, Tübingen, 1888.
2. *Eranistes*, II, col. 144, 137, 140, 324.
3. *Eranistes*, II, col. 109; *De incarn. Domini*, 24, 30.
4. *De incarn. Domini*, 18, col. 1452.
5. *De incarn. Dom.*, 13, col. 1437; et voyez 29, col. 1469; 21, col. 1457 (τίς ὁ λαβὼν κατὰ μέρος τὴν τελειότητα;); Critique de l'anathématisme X, col. 437; Fragm. de sermons, *P. G.*, LXXXIV ;62, 64.

πρόσωπον[1]. Chaque nature garde dans l'union ses propriétés et son action : Ταῖς ἐνεργείαις μὲν διῃρημένας (φύσεις), τῷ προσώπῳ δὲ συνημμένας — τάς τε τῶν φύσεων ἰδιότητας καὶ τοῦ προσώπου κηρύττει (ὁ Παῦλος) τὴν ἕνωσιν[2]. Mais, comme on vient de le voir, il y a entre elles συνάφεια, ἐνοίκησις, ἕνωσις. Et sans doute Théodoret dit bien que dans cette union « tout est affaire de bienveillance et de philanthropie et de grâce », mais il ajoute cependant que cette union n'est pas seulement morale, elle est physique : πλὴν καὶ φυσικῆς ἐνταῦθα τῆς ἑνώσεως οὔσης ἀκέραια μεμένηκε τὰ τῶν φύσεων ἴδια[3]. Ainsi il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne, qu'un fils : ἓν μὲν πρόσωπον, καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριστόν — ἕνα μὲν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν... καὶ τὸν αὐτὸν διὰ τὴν ἕνωσιν θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὀνομάζομεν[4]. Celui qui a souffert n'était pas autre (ἄλλον τινά) que le Fils de Dieu[5].

De cette unité de personne suit la légitimité de la communication des idiomes. Théodoret en a parlé avec justesse dans l'*Eranistes*, II[6]. Sur ce point cependant il s'est montré toujours un peu réservé. S'il admet le θεοτόκος, il ne rejette pas l'ἀνθρωποτόκος qu'il croit orthodoxe pourvu qu'on l'entende bien[7]. Surtout il n'a jamais voulu admettre que l'on parlât des souffrances et de la mort de Dieu et du Verbe. L'anathématisme XII de saint Cyrille lui paraissait intolérable, et il s'est moqué agréablement, dans l'*Eranistes*, de l'explication qui consistait à dire que le Verbe a souf-

1. Critique de l'anathém. III, col. 404.
2. *De incarn. Dom.*, 21, 22, col. 1451, 1457, 1460; *Fragm.*, *P. G.*, LXXXIV, 62.
3. *Eranistes*, II, col. 145.
4. Critique des anathem. III, col. 404; II, col. 400; VIII, col. 428, etc.
5. *Eranistes*, II, col. 237.
6. Col. 148, 240, 280.
7. *De incarn. Dom.*, 35, col. 1477; Critique de l'anath. I, col. 393; *Fragm.*, *P. G.*, LXXXIV, 62; *Epist.* CLI.

fert impassiblement, ἔπαθεν ὁ Λόγος ἀπαθῶς[1]. Dans le fragment de son discours prononcé à Antioche en 444, lors de la mort de saint Cyrille, il pousse les choses à l'extrême : « Nemo iam neminem cogit blasphemare. Ubi sunt dicentes quod Deus est qui crucifixus est ? Non crucifigitur Deus. Homo crucifixus est Iesus Christus qui ex semine est Davidis, filius Abrahae. Homo est qui mortuus est Iesus Christus, etc.[2]. »

Sur le point spécial de la science humaine de Jésus-Christ, Théodoret ne fait nulle difficulté d'admettre que cette science était limitée et que Jésus, comme homme, était sujet à l'ignorance. Dans le traité *De incarnatione Domini* (20)[3] aussi bien que dans le *Pentalogus*[4], il s'appuie sur le texte de saint Luc, II, 52, pour prouver que Jésus-Christ était vraiment homme et possédait une âme humaine, car, seule, pouvait croître en sagesse l'âme humaine « qui apprend peu à peu les choses divines et humaines ». Dans la critique de l'anathématisme IV[5], il tire la même conclusion du texte de saint Matthieu, XXIV, 36, *De die illo et hora nemo scit*, etc. Jésus avouait ici une ignorance réelle du jour et de l'heure du jugement, et cela parce que l'humanité en lui ne savait que ce que lui avait révélé la divinité. Cette solution est bien dans le sens général de la christologie de Théodoret.

A propos de cette christologie cependant, on s'est demandé si l'évêque de Cyr n'avait pas franchi les limites de l'orthodoxie et poussé jusqu'au nestorianisme proprement dit ; et, en supposant qu'il ait été orthodoxe en effet au moment du concile de Chalcédoine,

1. *Eranistes*, III, col. 264 et suiv., 268; cf. Critique de l'anath. IV, col. 409; 412; *Fragm.*, *P. G.*, LXXXIV, 639.
2. *P. G.*, LXXXIV, 62.
3. Col. 1453.
4. Col. 68-73.
5. Col. 411.

s'il l'avait été dès le commencement du conflit, ou s'il ne l'était pas plutôt devenu par suite des lumières que la controverse lui avait apportées. Il ne faut pas oublier, en effet, son obstination à soutenir jusqu'au bout Nestorius et Théodore de Mopsueste, ni oublier qu'il a été condamné par le Ve concile général pour ses écrits « contre la vraie foi, contre le premier et saint synode d'Éphèse et contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et pour tout ce qu'il a écrit en faveur de Théodore et de Nestorius » (canon XIII).

Le P. Garnier a examiné la question dans ses dissertations sur Théodoret[1], mais en s'appuyant surtout sur les actes de sa vie et sur l'autorité de témoignages extérieurs. Il ne la tranche pas, bien qu'il penche visiblement à conclure contre notre auteur. A son tour, M. Bertram a repris cette étude de plus près et d'après les textes[2]. Sa conclusion est que l'évêque de Cyr a réellement, dans le principe, partagé l'erreur de Nestorius, et qu'il ne s'en est dégagé que plus tard, vers 435 peut-être. C'est la conclusion que l'on peut admettre, mais, je crois, en l'adoucissant beaucoup. Théodoret approuvait, sans aucun doute, le dyophysisme énergique de Nestorius, et lui-même s'est servi parfois, pour traduire cette doctrine, de formules incorrectes et d'expressions exagérées. Ces formules se rencontrent plus nombreuses et plus violentes dans le traité *De incarnatione Domini*[3], qui est de 431-435, et dans la critique des anathématismes qui est vraisemblablement de 430. Elles s'adoucissent et disparaissent presque entièrement dans l'*Eranistes,* qui date de 447 environ, dans l'*Haereticarum fabularum com-*

1. Dissert. III, cap. II, *P. G.*, LXXXIV, 401 et suiv.
2. *Op. sup. cit.*
3. Ce traité se trouve dans la *Patrologie grecque* parmi les œuvres de saint Cyrille (tome LXXV). Il doit être restitué à Théodoret.

pendium composé vers 453, et on ne les retrouve pas même dans la lettre CLI aux moines, qui est cependant de 431, et qui a été rédigée de très près. Tous ces ouvrages d'ailleurs, et même les plus défectueux, contiennent, à côté des passages répréhensibles, d'autres passages d'une orthodoxie parfaite et qui expriment le dogme d'une façon forte et heureuse. Si donc on peut dire avec raison que le langage christologique de Théodoret a manqué parfois d'exactitude, il serait outré, à mon avis, d'incriminer sa croyance intime et de faire de lui, même dans le principe, un nestorien conscient, admettant en Jésus-Christ deux personnes. La christologie de l'évêque de Cyr présente les lacunes et les inconséquences communes à l'école à laquelle il appartient, et qui ont été signalées plus haut, et cela suffit pour que le Ve concile général ait pu en condamner certains détails : mais cette christologie cependant proclame ou du moins sauvegarde les deux vérités fondamentales définies à Éphèse et à Chalcédoine, l'unité de personne avec la dualité des natures[1].

1. On sait que le livre IV, 12 de l'*Haeretic. fabul. compendium* et le *Libellus à Sporacius* (*P. G.*, LXXXIII, 1153 et suiv.) sont très violents contre Nestorius. Mais on se demande précisément si ce *Libellus* est bien de Théodoret, et si l'ouvrage sur les hérésies n'a pas été interpolé à cet endroit

CHAPITRE IV

LA RÉSISTANCE MONOPHYSITE AU CONCILE DE CHALCÉDOINE JUSQU'A LA FIN DU VIe SIÈCLE.

§ 1. — Dates et faits principaux.

Le concile de Chalcédoine avait libellé une formule doctrinale : il n'avait pas fait l'union des intelligences et des cœurs. Les évêques s'étaient à peine séparés qu'une opposition formidable s'éleva contre leurs décisions, opposition qui se traduisit dans les faits et dans les doctrines, et dont on voudrait ici donner quelque idée.

Sur les faits nous serons très court : ils n'appartiennent qu'indirectement à l'objet de cet ouvrage. A partir de 451 jusqu'à la fin du vie siècle — moment où le monophysisme se constitue définitivement en Église indépendante, l'Église jacobite —, l'histoire des grands sièges épiscopaux d'Orient, si l'on excepte celui de Constantinople, n'est qu'une suite presque ininterrompue de compétitions entre orthodoxes et hérétiques, de dépossessions suivies de rétablissements, d'interventions impériales pour soutenir ou pour chasser tel prétendant, selon qu'il se conforme ou non à la politique religieuse du prince. Raconter par le détail ces vicissitudes serait aussi fastidieux qu'inutile à notre des-

sein. Nous marquerons seulement les dates et les événements principaux.

Une première période va de 451 à 482, date de l'hénotique de Zénon. Pendant cette période, l'orthodoxie a beaucoup à lutter, mais, grâce à l'appui du pouvoir impérial, elle se maintient pourtant et triomphe. A un seul moment ce pouvoir se retourne contre elle. En 475, l'usurpateur Basiliscus parvient à chasser l'empereur Zénon et, poussé par le patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée Ælure, publie, en 476, l'*Encyclique*[1] (τὸ ἐγκύκλιον), qui proclame comme règle de foi les trois premiers conciles généraux, mais rejette celui de Chalcédoine et la lettre de Léon à Flavien, en ajoutant la condamnation de ceux qui n'admettent dans le Christ qu'une chair apparente ou venue du ciel. Le règne de Basiliscus est court : un retour offensif de Zénon y met fin en juillet 477.

Pendant ce temps, à Antioche, le siège est occupé successivement par Maxime (449-455), Basile (456-458), Acace (458-459), Martyrius (460-470), Julien (471-476), Jean Codonat (477), Étienne I (478-481) et Calandion (481-485). En 469 ou 470, un moine habile et ambitieux, Pierre le Foulon, s'appuyant sur le parti apollinariste de la ville, parvient à se faire élire patriarche à la place de Martyrius et occupe le siège quelques mois. Chassé par les décisions d'un concile, il revient une seconde fois en 475 ou 476, pour peu de temps encore. On le verra une troisième fois patriarche d'Antioche de 485 à 488. Un de ses premiers soins avait été de condamner le concile de Chalcédoine. Mais il est célèbre surtout par l'addition au trisagion qui suscita tant de controverses. Dans la formule ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον

1. En voir le texte dans EVAGRIUS, *Hist. eccles.*, III, 4 (*P. G.*, LXXXVI, 2 col. 2600 et suiv.).

ἡμᾶς, il introduisit avant ces derniers mots la mention ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Cette expression ne se pouvait soutenir que si les trois ἅγιος étaient rapportés au Christ et non à la Trinité; et il est probable qu'en effet Pierre les comprenait ainsi[1]. Philoxène et Sévère les expliquaient de même[2]. Mais, à Constantinople par exemple, on rapportait les trois ἅγιος à la Trinité, et dès lors l'addition du Foulon entraînait l'hérésie patripassienne ou théopaschite. Grand sujet de reproche contre les monophysites.

A Jérusalem, Juvénal, dépossédé pendant quelque temps par l'intrus Théodose, fut rétabli en 453, et reçut pour successeur, en 458, Anastase. Celui-ci dut, à son tour, à l'occasion de l'*encyclique* de Basiliscus, céder la place au monophysite Gerontius (476); mais il revint après l'orage, et Martyrius lui succéda de 478 à 486.

L'Égypte était la forteresse du monophysisme, et c'est là surtout que, dans cette première période, l'orthodoxie dut lutter. Les orthodoxes avaient élu, pour succéder à Dioscore en 452, Proterius. Une opposition implacable fut bientôt soulevée contre lui par un de ses prêtres, Timothée, surnommé Ælure (ὁ αἴλουρος, *le chat*) et un de ses diacres, Pierre Monge (μογγός, *l'enroué*). Proterius est massacré en 457, et Timothée prend sa place. Un de ses premiers actes est de se prononcer contre le concile de Chalcédoine et de persécuter les orthodoxes. Mais désavoué par seize cents évêques, l'épiscopat oriental presque tout entier[3], il est déposé, banni, et reçoit pour successeur

1. VALOIS, *Observat. ad histor. eccles. Evagrii*, *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2894 et suiv.

2. PHILOXÈNE, *Tractat. de trinitate et incarnatione*, édit. VASCHALDE, traduct., p. 39; JUSTINIEN, *Tract. adv. monophysitas*, *P. G.*, LXXXVI, 1; col. 1141 B.

3. Les évêques de Pamphylie eurent une attitude singulière. Ils

Timothée Salophaciole (*turban blanc*). Il revient sous Basiliscus (475) et meurt en 477. Son ami Pierre Monge lui succède d'abord pendant trente-six jours, puis est obligé de s'enfuir. Timothée Salophaciole recouvre son siège jusqu'en 482, date de sa mort.

Ainsi, en 482, les trois sièges patriarcaux d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie étaient encore au pouvoir des orthodoxes. Quant à celui de Constantinople, il n'avait pas connu ces vicissitudes. Les trois patriarches Anatolius (449-458), Gennadius (458-471), Acace (471-489) s'étaient succédé en paix. Acace même avait pu, sans être trop inquiété, résister au caprice de Basiliscus.

C'est Acace cependant qui devait occasionner les troubles et le schisme qui allaient désoler l'Église d'Orient pendant la période qui va de 482 à 519, deuxième période de l'époque dont nous nous occupons. Froissé dans son amour-propre par le successeur à Alexandrie de Timothée Salophaciole, Jean Talaïa, et circonvenu par Pierre Monge, il pousse l'empereur Zénon à publier, à la fin de 482, et rédige peut-être lui-même un édit d'union adressé aux évêques, clercs, moines et au peuple de l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. C'est l'*hénotique* (ἑνωτικόν), destiné, dans l'esprit de l'empereur, à faciliter le retour à l'Église des dissidents monophysites.

Ce document a été conservé par Évagrius[1]. Il retenait, comme unique symbole proprement dit, celui de Nicée, confirmé à Constantinople en 381 ; mais il

proposèrent de s'en tenir à la formule de Nicée, déclarèrent que la lettre de saint Léon, bien qu'acceptée par eux, ne constituait pas un symbole ni une définition de foi, qu'elle n'avait de valeur que pour le clergé, et qu'il était indifférent de dire deux natures non confondues, ou *ex duabus naturis*, ou *una natura Verbi incarnata*, cette dernière formule étant préférable (MANSI, VII, 573 et suiv.).

1. *Hist. eccles.*, III, 14.

admettait en même temps les décisions d'Éphèse de 431 et les anathématismes de saint Cyrille. Nestorius et Eutychès étaient condamnés; l'unité de Jésus-Christ, consubstantiel à Dieu par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité, était fortement affirmée. On y rejetait et ceux qui divisent (διαροῦντας) et ceux qui confondent (συγχέοντας) et les phantasiastes (φαντασίαν εἰσάγοντας); et l'on anathématisait ceux qui pensaient ou avaient pensé autrement *soit à Chalcédoine*, soit ailleurs. Des deux natures il n'était pas question.

L'hénotique n'offrait donc rien d'hétérodoxe dans l'expression, mais il était l'abandon équivalent du concile de Chalcédoine, abandon qu'une allusion perfide venait encore souligner. Zénon recommençait le jeu des eusébiens après Nicée, en essayant d'une formule assez lâche pour contenter tout le monde. Comme on pouvait le prévoir, il ne contenta personne, mais il mit aux mains des partis et des politiques une arme meurtrière. Pierre Monge signa l'hénotique et fut installé à Alexandrie à la place de Talaïa (octobre 482)[1]. Acace de Constantinople et Martyrius de Jérusalem acceptèrent sa communion; mais Calandion d'Antioche la repoussa et, sur les réclamations à Rome de Talaïa, les deux papes Simplicius et Félix III se prononcèrent contre l'intrus. Un concile tenu à Rome en 484 déposa et anathématisa Pierre Monge. Acace lui-même fut déclaré coupable, excommunié et déposé par Félix III[2]. Des moines acémètes[3] se chargèrent

1. Pierre fut assez habile pour se concilier le plus grand nombre des orthodoxes; mais un certain nombre de monophysites intransigeants, ne lui pardonnant pas sa modération relative vis-à-vis du concile de Chalcédoine, se séparèrent de lui et formèrent le parti des *acéphales* (ἀκέφαλοι).

2. V. Evagrius, *Hist. eccles.*, III, 21; S. Félix, *Epist.* VI, IX, X (*P. L.*, LVIII, 921, 934, 936; Mansi, VII, 1051, 1065, 1067).

3. Ἀκοίμηται, *qui ne dorment pas*. C'étaient, on le verra, des chalcédoniens intransigeants et même outrés.

de notifier cette sentence au patriarche de Constantinople. Celui-ci refusa de s'y soumettre et raya des diptyques le nom du pape. C'était le schisme (484).

Il dura trente-cinq ans et ne sépara pas de Rome Constantinople seule mais toute l'Église grecque dont les principaux sièges reçurent des titulaires signataires de l'hénotique[1]. Ce n'est pas à dire que tous ces évêques fussent antichalcédoniens et monophysites. Sauf en Égypte, le concile de Chalcédoine fut généralement respecté jusqu'en 509. Plusieurs fois même des efforts furent faits à Constantinople par les patriarches Fravitta (489-490), Euphemius (490-496) et Macedonius II (496-511) pour reprendre la communion romaine. Mais les papes y mirent toujours pour condition la radiation, dans les diptyques, du nom d'Acace, et cette condition parut impossible à réaliser. Vers l'année 509 cependant la situation commence à empirer. L'empereur Anastase, devenu franchement monophysite, se montre plus exigeant. A Constantinople, Macedonius doit céder la place à Timothée (511-518), qui condamne le concile de Chalcédoine. A Antioche, Flavien (498-512) doit céder de même au fameux Sévère (512-518), monophysite déclaré. Pour n'avoir pas voulu reconnaître Sévère, Élie de Jérusalem est banni et remplacé par Jean (516-524), qui n'exécute pas, il est vrai, sa promesse d'anathématiser le concile de 451. Quant à l'Égypte, elle était, depuis Pierre Monge (482-490), à peu près perdue pour l'orthodoxie. Les évêques d'Alexandrie qui lui avaient succédé, Athanase II (490-496), Jean II (496-505), Jean III (505-515 ou 516) s'étaient tous pro-

1. Entre eux il faut signaler surtout Pierre le Foulon (485-488), installé pour la troisième fois patriarche d'Antioche, et qui s'empressa de nommer évêque de Mabboug le fameux Philoxène (485, † vers 523), un des meilleurs théologiens, avec Sévère, du parti monophysite.

noncés contre les décisions de Chalcédoine, sans parvenir cependant à ramener à eux le parti irréductible des acéphales.

La situation était des plus critiques pour les dyophysites. Elle fut dénouée, comme souvent en Orient, par la mort de l'empereur en 518. Le successeur d'Anastase, Justin Ier, était un chalcédonien déclaré. Aussitôt le revirement commença ; les relations furent reprises avec le pape. De Rome, Hormisdas envoya cinq légats apportant avec eux la célèbre formule que devaient signer Jean II de Constantinople et les évêques orientaux[1]. Après avoir affirmé la primauté de l'Église romaine et sa persévérance constante dans la vraie foi (*quia in sede apostolica immaculata est semper servata religio*), cette formule prononçait l'anathème contre Nestorius, Eutychès, Dioscore, Timothée Ælure, Pierre (Monge), Acace, Pierre le Foulon. On y recevait le concile de Chalcédoine et toutes les épîtres de saint Léon écrites sur la foi. On y faisait profession de suivre en tout le siège apostolique (*sequentes in omnibus apostolicam sedem, et praedicantes eius omnia constituta*), en qui la religion a son intégrité et sa solidité (*in qua est integra et verax christianae religionis soliditas*) ; et enfin on s'y engageait à rayer des diptyques les noms de ceux qui s'étaient séparés de la communion de l'Église, c'est-à-dire du siège apostolique (*sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est non consentientes sedi apostolicae*).

Pareille déclaration était dure à signer pour un patriarche de Constantinople. Jean s'y décida cependant, en s'efforçant d'atténuer sa soumission par des explications de son crû[2], et les évêques présents dans la

1. La voir dans *P. L.*, LXIII, 443.
2. *P. L.*, LXIII, 443 et suiv. ; cf. 447. Il ne trouva rien de mieux que

ville impériale l'imitèrent. Sévère d'Antioche, qui parvint à s'enfuir à Alexandrie, reçut pour successeur Paul II (519-521); Philoxène fut exilé. A Jérusalem, Jean fut maintenu. En Égypte on ne put rien faire. Ainsi se termina, en 519, ce premier schisme, qui préludait malheureusement à des scissions plus durables.

Les règnes de Justin I (518-527) et de ses successeurs, Justinien (527-565), Justin II (565-578), Tibère II (578-582) et Maurice (582-602), constituèrent, pour l'orthodoxie chalcédonienne, une période de triomphe officiel, encore que fort troublée, nous le verrons, par les caprices théologiques de Justinien et les intrigues de Théodora. Les monophysites avoués furent écartés des grands sièges, et à Alexandrie on put installer un patriarche catholique en face du ou des patriarches que les dissidents y maintenaient. A un moment donné même, vers 548, la hiérarchie monophysite faillit s'éteindre dans l'empire, si sévères étaient les mesures prises par Justinien pour empêcher que les évêques suspects fissent des ordinations. Un moine ordonné évêque d'Edesse en 543, Jacques Baradaï, la sauva. Pendant trente-cinq ans, il parcourut l'Orient tout entier, encourageant les fidèles du parti, sacrant des évêques et réorganisant partout les communautés. Quand il mourut, en 578, une Église monophysite, indépendante de l'Église officielle et possédant, comme à Antioche, ses chefs à elle, à côté des chefs catholiques, existait par tout l'empire, mais était forte surtout dans trois centres, en Egypte, dans la Syrie mésopotamienne et en Arménie. C'est l'Église appelée, de son nom, jacobite. L'unité assurément n'en était pas complète, nous allons le dire, et plus d'un schisme, plus d'une dissension doctrinale

d'affirmer que les Églises de l'ancienne et de la nouvelle Rome n'en faisaient qu'une.

la déchirait déjà. Mais elle joua, et pendant longtemps encore, un rôle important dans l'empire, résistant à toutes les avances comme à toutes les persécutions, et produisant dans l'ordre littéraire, théologique et historique des œuvres dont l'intérêt reste très grand pour nous.

§ 2. — L'évolution doctrinale du monophysisme. Le monophysisme eutychien [1].

On donne le nom général de monophysites à tous les dissidents qui repoussèrent les décisions du concile de Chalcédoine, et combattirent la formule des deux natures après l'union comme l'expression pure et simple du nestorianisme restauré [2]. Les *monophysites* s'opposent aux *dyophysites* confondus par eux avec les nestoriens. Mais il s'en faut de beaucoup que tous ceux à qui ce nom convient, et qui n'ont prêché qu'une nature en Jésus-Christ, aient entendu cet enseignement de la même façon, et que le *monophysisme* ait été une doctrine une. Sans entrer dans les détails que comporterait une histoire un peu complète des diverses sectes monophysites [3], il ne sera pas inutile de signaler ici

1. On pourra déjà pour ce paragraphe consulter le livre de J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

2. C'est en fonction de la décision du concile en effet qu'il faut entendre le mot de *monophysite*, et non pas précisément en fonction de la doctrine que ce mot suppose. Notons seulement qu'il arrive souvent aux auteurs des ve et vi^e siècles de désigner les monophysites en général par des noms qui ne convenaient originairement qu'à certaines fractions du parti. Tels les noms d'*acéphales*, d'*eutychiens ;* tels ceux d'*égyptiens* ou *schématiques*, que leur donnera saint Jean Damascène. Le traité *De sectis* les appelle fréquemment *hésitants*, *séparés* (οἱ διακρινόμενοι) : c'est un qualificatif que les monophysites se donnaient à eux-mêmes, pour marquer leur éloignement du concile de Chalcédoine.

3. Cette histoire n'existe pas, et ne deviendra possible — si jamais elle le devient — qu'après l'édition de bon nombre de documents qui gisent encore inexplorés dans les bibliothèques.

les principales d'entre elles et de marquer les tendances diverses qui s'y sont développées.

On peut immédiatement, d'après ces tendances, partager les monophysites en deux grandes classes. Les uns, se rattachant à Eutychès, renforcent de plus en plus l'idée de l'unité de nature en Jésus-Christ, et vont dans le sens d'une confusion de plus en plus complète entre la divinité et l'humanité du Sauveur : ce sont les monophysites *réels*. Les autres s'en tenant à la doctrine de saint Cyrille, affirment avec lui que Jésus-Christ est une seule nature, mais ils se gardent de confondre, dans cette nature unique, l'humanité et la divinité, non plus que les propriétés qui conviennent à chacune d'elles : là où les nestoriens séparent et où les eutychiens confondent, ils prétendent distinguer. Ils professent, au fond, la doctrine du concile de Chalcédoine, mais ils en repoussent la terminologie et les formules : ce sont les monophysites d'expression et de *langage*.

Occupons-nous d'abord des premiers.

On a vu que l'erreur caractéristique d'Eutychès était de nier que la chair du Sauveur fût consubstantielle à la nôtre. Il ne fut pas seul à la soutenir. Il existe[1] deux lettres de Timothée Ælure la dénonçant, vers 460-464, chez un évêque d'Hermopolis, Isaïe, et un prêtre d'Alexandrie, Théophile. Mais l'erreur ne devait pas en rester là, et, puisque Eutychès n'avait pas dit pourquoi et comment le corps de Jésus-Christ n'était pas de même nature que le nôtre, cette assertion fondamentale devait nécessairement recevoir des explications divergentes. J'ai déjà signalé celle que rapporte Théodoret dans l'*Eranistes*. Dès 447, certains monophysites admettaient une sorte d'absorption de l'humanité de Jésus-Christ par sa divinité : ἐγὼ τὴν θεότητα λέγω

1. V. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 96 et suiv., 489.

μεμενηκέναι, καταποθῆναι δὲ ὑπὸ ταύτης τὴν ἀνθρωπότητα[1]. D'autres suivirent une autre voie, et mirent en avant une transformation du Verbe en la chair. Si le Verbe, disaient-ils, a pris chair de Marie, une addition s'est faite à sa personne et par conséquent à la Trinité. Il n'a donc rien pris de la Vierge : « Verbum nihil de Virgine sumpsit, sed ipsum, sicut voluit, in ea formatum est et factum est caro[2]. » Le Verbe s'était condensé en chair, à peu près comme l'air humide se condense en pluie ou en neige, comme l'eau se solidifie en glace[3]. D'autres allèrent encore plus loin, et ne virent dans l'humanité du Sauveur qu'une modification, une apparence extérieure prise par le Verbe et existant en sa personne, comme l'empreinte du sceau dans la cire qui en est marquée[4]. On glissait ainsi au pur docétisme, et cela justifie bien le nom de *phantasiastes* que Sévère et Philoxène donnent aux auteurs de ces rêveries.

L'idée de fusion ou de mélange des deux natures en une, condamnée par Apollinaire comme par Cyrille, trouva aussi des partisans. Il existe toute une correspondance de Sévère d'Antioche avec un certain Sergius, surnommé le Grammairien, qui soutenait cette opinion[5]. La distinction des propriétés dans le Christ, disait-il, impliquait le nestorianisme : on ne devait admettre en lui que μία οὐσία καὶ ποιότης.

Il se peut que les fauteurs de ces diverses erreurs aient été nombreux : ils ne prirent cependant jamais

1. *P. G.*, LXXXIII, 153.

2. V. PHILOXÈNE, *Tract. de Trinit. et incarnat.*, édit. VASCHALDE, Romae, 1907, p. 151, 152.

3. V. PSEUDO-ZACHARIE LE RHÉTEUR et SÉVÈRE d'Antioche ap. LEBON, *op. cit.*, p. 495, 496. Cette conception est déjà signalée par Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, p. 9 (n° 11) et 12, 13 (n° 18).

4. V. PSEUDO-ZACHARIE, ap. LEBON, p. 496.

5. LEBON, *op. cit.*, p. 163 et suiv., 538 et suiv. V. aussi EUSTATHE, *De duabus naturis*, *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 909 A. La controverse commença vers l'an 515.

l'allure d'un parti comme le firent les *aphthartodocètes.* L'origine de ceux-ci est bien connue [1]. Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse en Carie (510?-536) ayant dû fuir en Égypte à l'avènement de Justin Ier, une controverse s'éleva entre eux sur ce qu'il fallait penser de la corruptibilité du corps de Jésus-Christ. Par ce mot, remarquons-le bien, il ne faut pas entendre seulement la tendance à se décomposer, mais d'une manière plus générale la passibilité, l'aptitude à éprouver les souffrances et même les besoins naturels, la faim, la soif, à ressentir les mouvements des passions honnêtes (πάθη ἀδιάϐλητα), comme la crainte, la joie, etc. Sévère se prononçait pour la corruptibilité : Julien soutint l'incorruptibilité. Par suite de son union avec le Verbe, disait-il, et dès le premier instant de cette union, l'humanité du Christ avait été élevée au-dessus des lois qui s'imposent à la nôtre, avait reçu des propriétés différentes de celles qui conviennent à la nôtre. Elle était absolument et radicalement incorruptible : il n'y avait en elle οὔτε τροπή, οὔτε διαίρεσις, οὔτε ἀλλοίωσις, οὔτε προϐολή, οὔτε μεταϐολή. C'est par suite d'une erreur venue des sens que l'on attribue au corps du Christ tous ces changements. On donna à Julien et à ses partisans le nom d'*aphthartodocètes* (ἀφθαρτοδοκῆται) ou même de *phantasiastes,* comme les appelle Sévère, ou encore de *julianistes* ou *gaïanites,* d'un certain Gaïanos qui fut leur évêque à Alexandrie. A leur tour, ils

1. V. sur ce qui suit LIBERAT, *Breviarium,* 19 (*P. L.*, LXVIII); PSEUDO-ZACHARIE, *Hist. eccles.*, IX, 12; LÉONCE DE BYZANCE, *Contra nestorianos et eutychianos,* II (*P. G.*, LXXXVI, 1); *De sectis,* actio V, 3; actio X (*ibid.*). Sur les écrits de Sévère à cette occasion, voyez une note de LEBON, *op. cit.*, p. 173 et suiv. Cf. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz,* p. 100-105; J. C. L. GIESELER, *Commentatio qua monophysitarum... errores... illustrantur,* pars II, Göttingue, 1838. Il est remarquable que les aphthartodocètes partaient d'un point de vue sotériologique pour soutenir leur opinion. L'humanité de Jésus-Christ, en principe semblable à la nôtre, ne devait pas être corruptible pour sauver une nature corruptible.

traitèrent leurs adversaires de *phthartolatres* ou *corrupticoles*. Mais d'ailleurs, leur système, sous une forme adoucie, parvint à se faire admettre même dans certains milieux orthodoxes. Léonce de Byzance nous présente sous le nom d'aphthartodocètes des gens qui veulent bien que l'humanité du Christ ait été corruptible en fait, mais non pas en droit. L'humanité du Christ, disaient-ils, innocente, née d'une vierge, unie au Verbe, devait être semblable à celle d'Adam avant la chute, telle que sera la nôtre après la résurrection glorieuse, naturellement impassible et immortelle (ἀπαθὲς καὶ ἄφθαρτον). Si donc le Christ a souffert, ce n'est pas par une nécessité de sa nature (ἀναγκῇ φύσεως), c'est par suite du plan de l'incarnation (λόγῳ οἰκονομίας); ce n'est pas que la condition de son corps l'exigeât (σώματος φύσει), c'est parce qu'il l'a voulu (θελήσει θεότητος); ses souffrances furent des miracles (θαύματος λόγῳ) [1]. C'est à cette doctrine adoucie que se rattacha sur la fin de sa vie (vers 565) l'empereur Justinien, qui publia en sa faveur un édit ordonnant à tous les évêques de l'enseigner [2]. Il n'eut pas le temps de le faire exécuter.

Le prêtre Timothée de Constantinople qui écrivait, au commencement du VIIe siècle, son ouvrage *De receptione haereticorum*, parle aussi des julianistes ou gaïanites [3], et met parmi eux les *actistètes*. Ces derniers cependant seraient mieux placés auprès de ces eutychiens que l'on a vus plus haut expliquer l'origine du corps du Sauveur par une transformation de la substance du Verbe. Poussant en effet jusqu'à l'excès la communication ou mieux l'identité des idiomes, les actistètes déclarèrent que le corps de Jésus-Christ était increé aussi bien que sa divinité; d'où le surnom d'ἀκτιστῆται ou

1. Léonce de Byz., *loc. cit.*, col. 1329, 1333, 1340.
2. Evagrius, *Hist. eccles.*, IV, 39.
3. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 44.

ἀκτιστίται qui leur fut donné, et dont ils se vengèrent en traitant leurs adversaires de christolatres.

Dans cette voie, il ne restait plus qu'un pas à faire : identifier complètement les deux natures après l'union et en nier absolument toute différence. Ce fut le rôle d'un sophiste alexandrin, Étienne Niobé (v. 570). Il soutint que l'on ne pouvait, après l'union, distinguer ni différencier l'humanité de la divinité sans revenir au nestorianisme : οὐδὲ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων μετὰ τὴν ἕνωσιν σώζεσθαι ἀνέχονται εἰπεῖν, dit le prêtre Timothée[1]. Condamné par le patriarche monophysite d'Alexandrie, Damien (578-605), Niobé parvint cependant à faire des prosélytes qui répandirent ses erreurs aux environs d'Antioche. Il fallut qu'un concile tenu dans cette ville par Pierre de Callinique (578-591) le condamnât aussi.

§ 3. — Le monophysisme sévérien.

Le monophysisme eutychien, dans les sectes que nous venons de nommer, avait poussé jusqu'au bout le principe de l'unité de nature en Jésus-Christ. Mais ce n'est pas chez lui que se trouvaient les meilleures têtes ni les grands chefs de l'hérésie. A côté de ce monophysisme à tendance mystique, s'en développait un autre de sens plus rassis et plus raisonneur. Son plus illustre représentant est Sévère d'Antioche, et c'est pourquoi on a pu l'appeler, de son nom, monophysisme sévérien ; mais, du reste, il fut soutenu avant Sévère et autour de lui par des auteurs célèbres encore, Dioscore, Timothée Ælure, puis Philoxène, Théodose d'Alexandrie, Jean de Tella, Jacques de Saroug et d'autres. Tous unanimement prétendaient rester simplement fidèles à la tradition de saint Cyrille. Cette

1. *De recept. haeret.*, col. 65.

affirmation mérite d'être vérifiée. Nous allons ici exposer leurs vues, en prenant pour centre la doctrine de Sévère, qui les a plus complètement approfondies et développées [1].

Cette doctrine de Sévère a été jugée très obscure et contradictoire par ses adversaires : on l'a accusé lui-même d'être un sophiste inconstant et variable [2]. Cela vient uniquement de ce qu'on n'a pas compris sa terminologie, et de ce qu'on n'est pas assez entré dans sa pensée, qui est en effet subtile parfois et compliquée, mais qui offre d'ailleurs beaucoup de suite.

Sévère confond d'abord dans un même sens les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. L'identification des deux pre-

1. Les sources pour connaître la doctrine de Sévère sont : 1° Ce qui reste de ses œuvres : beaucoup est encore inédit. On a édité : L. W. Brooks, *The sixth book of the select Letters of Severus, patr. of Antioch*, London, 1902-1904. R. Duval et M. Brière, *Les Homélies de Sévère d'Antioche, trad. inédite de Jacques d'Edesse*, Homélies LII à LXIX, dans la *Patrologia orient.* de R. Graffin et F. Nau, tom. IV et VIII. E. W. Brooks, *The hymns of Severus of Antioch*, *ibid.*, tom. VI et VII, 1911. A. Kugener, *Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche*, 1902. De plus, on trouve des fragments importants dans *Quaestiones adversus monophysitas* (*P. G.* LXXXVI, 2, col. 1769-1901); Eustathius monachus, *Epistula ad Timothaeum scolast. de duabus naturis adv. Severum* (Id., 1, col. 901-942); F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarn. Verbi*, Münster in W., 1907. V. aussi Mai, *Classici auctores*, Romae, 1828-1838 ; *Spicilegium romanum*, Romae, 1839-1844; J. C. L. Gieseler, *Commentatio qua monophys... errores... illustrantur*, pars II, Gœttingue, 1838. J. B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Paris, 1908. M. Lebon, dans son *Monophysisme sévérien*, a brièvement analysé le livre III de l'écrit de Sévère *Contra Grammaticum* (p. 527-551), publié quelques fragments et traduit au cours de son livre plusieurs passages inédits. — 2° Les historiens anciens qui se sont occupés de Sévère et du monophysisme, notamment : K. Ahrens et G. Krueger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, 1901, 1902. A. Kugener, *Vie de Sevère par Zacharie le Scolastique. Vie de Sévère par Jean de Beith-Aphtonia*, Paris, 1903, 1904 (*Patr. orient.*, tom. II). E. J. Goodspeed, *The conflict of Severus, patr. of Antioch, by Athanasius* (*ibid.*, tom. IV, 1908). — Travaux : F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887. J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908. M. Peisker, *Severus von Antiochien*, Halle, 1903. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

2. Πολύμορφος, μυριόμορφος Σευῆρος, πολυποίκιλος σοφία (Eustathe, *op. cit.*, col. 913, 917, 929).

miers termes se rencontre chez lui à chaque instant; mais il leur assimile aussi le troisième[1] : « Quand l'union hypostatique qui est parfaite de deux [natures] est confessée, dit-il, il n'y a qu'un Christ, sans mélange, une personne, une hypostase, une nature, celle du Verbe incarné[2]. » Que si, au contraire, on divise *par l'esprit* le Christ en deux natures, on n'a pas seulement deux natures, mais aussi deux hypostases et deux personnes[3]. Le sens qu'il donne à ces trois mots, même à celui de φύσις, est le sens d'individu concret, de sujet, de personne. Φύσις n'est nullement l'équivalent d'οὐσία : il s'oppose à οὐσία comme l'individu et le particulier au commun[4]. Jésus-Christ n'*a* pas une seule nature, il *est* une seule nature[5]. Dire comme les chalcédoniens qu'il y a deux natures en Jésus-Christ, c'est être nestorien, car c'est dire qu'il y a en lui deux personnes[6] : le nombre en effet suppose la séparation, et deux natures sont nécessairement deux personnes[7]. Et quant à l'expression « deux natures unies », c'est un non-sens, car deux natures unies ne sont pas deux mais une seule nature, une φύσις n'étant telle qu'à la condition d'être καθ' ἑαυτήν[8].

Ceci posé, Sévère, dans le développement de sa

1. D'une façon peu fréquente cependant. Ainsi, malgré le témoignage d'Eustathe (*op. cit.*, col. 921 A), il est fort douteux que Sévère ait accepté la formule ἐκ δύο προσώπων, alors qu'il accepte sans hésiter la formule ἐκ δύο ὑποστάσεων : la première rappelait trop le nestorianisme.

2. *Lettre à Sergius*, ap. Lebon, p. 243; cf. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, col. 148, 304. M. Lebon ayant utilisé dans sa thèse les textes que je signale ici, et dont plusieurs ne se trouvent que chez lui, j'ai indiqué, à la suite des références, les pages de son livre où on pourra les trouver.

3. Eustathe, col. 908 A; Lebon, p. 247.

4. Eustathe, col. 920 D; Lebon, p. 257.

5. Eustathe, col. 908 D, 909 D, 912 A; Lebon, p. 255.

6. Eustathe, col. 932; *Patrol. orient.*, IV, 77; *Contra grammaticum*, Lebon, p. 262, 263.

7. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1917 D; Lebon, p. 260.

8. Lebon, p. 273.

doctrine christologique, part du Verbe, comme saint Cyrille. C'est le Verbe qui, en Jésus-Christ, est le sujet de la φύσις. Toute l'*économie* consiste en ce que cette φύσις qui était ἄσαρκος est devenue σεσαρκωμένη. Dans cette opération, le Verbe ne se modifie pas, ne change pas : il devient autrement, mais non pas autre qu'il n'était : il n'y a pas nouveau sujet, mais nouvel état produit. Jésus-Christ est rigoureusement la même personne, le même individu que le Verbe : comme tel il n'est pas devenu alors qu'il n'était pas, car il est éternel [1].

Considérons maintenant l'humanité à laquelle le Verbe s'unit. Cette humanité n'a pas préexisté à l'incarnation [2]; elle n'est pas venue du ciel, mais a été prise de Marie : c'est Marie qui « d'elle-même, par l'ineffable et secrète descente du Saint-Esprit, a donné [au Christ] l'humanité [3] », sans quoi elle ne serait pas sa mère. De plus, cette humanité est complète : les monophysites, et Sévère en particulier, se séparent ici expressément d'Apollinaire, et ne cessent de répéter que la chair de Jésus-Christ était animée d'une âme raisonnable (ψυχὴ λογική) [4].

L'union du Verbe et de l'humanité constitue l'ἕνωσις, l'acte dont le Christ est le terme. C'est une ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, puisque le terme en est une nature, une hypostase unique, celle du Verbe incarné [5]. Toutefois, si Sévère repousse l'union simplement morale des nestoriens, s'il repousse l'expression *deux*

1. LEBON, p. 206, 209.
2. CHABOT, *Documenta*, p. 18; LEBON, p. 187.
3. MAI, *Spicileg. rom.*, X, 212; *Classici auctores*, X, 411; LEBON, p. 185.
4. CHABOT, *Documenta*, p. 18; MAI, *Spicil. rom.*, X. 172; LEBON, p. 184.
5. Sévère, bien entendu, fait commencer l'union avec la conception; mais il n'a pas cru d'ailleurs que Jésus-Christ ait été parfait comme homme dès le premier instant : « C'est un germe, puis un homme, puis un fruit », dit-il (MAI, *Class. auct.*, X, 412). Philoxène était dans les mêmes idées : pour lui, l'animation du corps était postérieure à la conception. V. LEBON, p. 192.

natures des chalcédoniens, il ne veut pas davantage d'une union qui serait un mélange et une confusion des deux éléments divin et humains : τὰ ἐξ ὧν εἷς ὁ Χριστὸς ἐν τῇ συνθέσει τελείως καὶ ἀμειώτως ὑφέστηκεν [1] : et encore : τὰ ἐξ ὧν 'Εμμανουὴλ ὑφεστήκει καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν οὐ τέτραπται, ὑφέστηκε δὲ ἐν τῇ ἑνώσει [2]. On sait qu'il a soutenu toute une polémique à ce sujet contre Sergius le Grammairien, qui ne parvenait pas à comprendre comment il n'y avait, après l'union, qu'une nature dans le Christ autrement que par une confusion du Verbe et de la chair. Sévère condamne hautement cette « folie des synousiastes », comme il l'appelle [3]. Il ne veut pas que l'on dise que l'Emmanuel est d'une seule substance, qualité et propriété, μιᾶς οὐσίας τε καὶ ποιότητος καὶ ἑνὸς ἰδιώματος ; que la chair animée d'une âme raisonnable est devenue avec le Verbe μίᾶς οὐσίας καὶ μιᾶς ποιότητος [4]. Il s'accorde, dit-il, avec les nestoriens pour reconnaître une différence entre la chair et le Verbe [5]. Non, il n'y a pas confusion des substances. Et la comparaison même de l'union du corps et de l'âme si souvent apportée par Sévère, et prise de saint Cyrille, le prouve, car cette union a bien pour terme une φύσις unique, mais elle exclut tout mélange (κρᾶσις) des éléments qu'elle rapproche [6].

Cependant, s'il n'y a pas mélange ou fusion, il y a « synthèse », σύνθεσις. La synthèse ou composition est cet état dans lequel les composants restent sans changement, ne sont pas combinés, mais n'ont pas d'existence à part, ne sont pas ἰδιοσυστάτοι [7] : elle exclut à la

1. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1848 AB ; Lebon, p. 215.
2. *P. G.*, *id.*, col. 1845 D.
3. Lebon, p. 216.
4. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1848 ; Lebon, p. 215, 387.
5. *P. G.* *id.*, col. 1845 D.
6. *Contre Sergius*, Lebon, p. 230.
7. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1848 A ; Lebon, p. 294, 295.

fois et la séparation et le mélange. Ainsi la φύσις du Verbe, en devenant σεσαρκωμένη, devient, au même titre, σύνθετος : elle s'adjoint une humanité qui ne subsiste pas en soi, mais dans le Verbe, tout en restant d'ailleurs une vraie humanité[1]. De ce fait, cette φύσις ne devient pas διπλοῦς ni διττή : elle comprend simplement, dans l'ordre de l'existence, un nouvel élément qu'elle ne comprenait pas d'abord : μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη[2].

Or, si l'humanité et la divinité persistent sans changement dans l'union, il s'ensuit que le Christ est en même temps consubstantiel au Père par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité. Les monophysites dont nous parlons, et Sévère en particulier, acceptent cette conclusion sans hésiter : la double consubstantialité du Christ est pour eux un dogme : ils condamnent Eutychès qui l'a nié, et se donnent beaucoup de mal pour justifier Dioscore d'avoir innocenté le vieil hérésiarque au brigandage d'Éphèse. Dioscore, disent-ils, ne l'a fait que parce qu'il a été trompé sur la foi d'Eutychès[3].

Mais dès lors, et si l'on peut distinguer dans le Christ l'οὐσία divine et l'οὐσία humaine non confondues, comment n'y pas reconnaître deux natures? C'est l'objection que presse contre Sévère un chalcédonien quelque peu équivoque, Jean le Grammairien[4], et qui va le forcer à rapprocher sa terminologie de celle de Chalcédoine, mais sans sortir pourtant de son système.

1. *Doctrina*, DIEKAMP, p. 309 et suiv. V. la correspondance avec Sergius, LEBON, p. 321.

2. LEBON, p. 319 et suiv.

3. LEBON, p. 202, 204, 491 et suiv.

4. Comme Sévère objectait toujours que la formule δύο φύσεις supposait la séparation des natures, Jean adoptait la formule ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις μετὰ τὴν ἕνωσιν, ou bien ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις ἐν ἑνὶ προσώπῳ. JEAN BAR APHT., *Vita Severi*, p. 248; *P. G.*, LXXXIX, col. 104 B LEBON, p. 344.

Sévère accepte de distinguer δύο φύσεις, mais seulement τῇ θεωρίᾳ, τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον, τῷ νῷ, τῇ ἐπινοίᾳ, etc.[1]. Dire δύο φύσεις simplement après l'union, il ne le peut, puisque φύσις pour lui signifie l'individu concret, la personne : mais il admet bien, comme Cyrille, que si l'on fait momentanément, par l'esprit, abstraction de l'union, les éléments du Christ nous apparaissent comme deux natures, deux hypostases, deux personnes[2]. Seulement, ce n'est là qu'un jeu de l'esprit et un exercice de logique. Dès qu'on revient à la réalité de l'union, on ne trouve plus qu'une personne, une hypostase, une nature[3]. Et ainsi il est vrai que le Christ est de deux, ἐκ δύο, qu'il est ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἐκ δύο φύσεων, ἐκ δύο πραγμάτων, ἐκ δύο ὑποστάσεων[4] : mais il reste vrai que des deux il est εἷς, μία φύσις, μία ὑπόστασις.

Cette réponse de Sévère ne résolvait pas l'objection de Jean le Grammairien. Puisque Sévère et les siens n'admettaient pas dans le Christ la confusion des éléments divin et humain après l'union, cette distinction devait s'accuser de quelque manière et se traduire par une formule qui ne serait pas δύο φύσεις, mais qui serait de sens équivalent à deux natures. C'est à propos de la question des propriétés de chaque élément, et à l'occasion de sa polémique contre Sergius, que Sévère donne cette formule.

Saint Léon avait affirmé que, dans l'incarnation, la propriété de chaque nature est sauvegardée, que chaque nature conserve sans déchet sa propriété[5].

1. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 908 A, 921 AB, 936 D; 2, col. 1841 C.
2. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 908 A.
3. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 908, 921 A, 924 B; 2, col. 1841 C; LEBON, p. 346-352.
4. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 920 D; MAI, *Spicil. rom.*, X, 215. V. LEBON, p. 376.
5. « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, etc. »

Sévère n'admet pas absolument cette façon de parler. Si l'on entend, dit-il, par propriétés (ἰδιότης) les attributs (ἰδιώματα) qui conviennent soit à l'humanité, comme d'être visible, intelligente, palpable, soit à la divinité, comme d'être éternelle, immense, invisible, il est vrai que ces qualités ou attributs continuent d'exister dans l'union ; seulement on ne doit point les considérer comme appartenant séparément à deux natures, comme étant tellement propres à l'un des éléments que l'on ne puisse, en vertu de la communication des idiomes, les rapporter à l'autre et surtout au Verbe, l'unique sujet dernier des divers attributs[1]. Mais Sévère connaît une autre sorte de propriété : c'est celle qu'il appelle ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ. Rappelons-nous ce que saint Cyrille désignait par ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, ποιότης φυσική : c'est simplement l'essence spécifique de l'être, ce que nous appelons sa nature ; et, de chacun des éléments du Christ, saint Cyrille affirmait qu'il conservait ainsi, dans l'union, sa ποιότης φυσική[2]. Sévère reprend cette affirmation. Si on ne peut pas diviser entre deux sujets les simples attributs et qualités, il y a cependant une qualité tellement propre à chacun des éléments qu'elle ne se communique pas à l'autre sous peine d'avoir un « mélange des essences » ; c'est sa ποιότης φυσική, son essence spécifique. Puisqu'on n'admet pas la confusion de l'humanité et de la divinité, il faut bien admettre que chacune d'elles possède en propre et ne partage pas avec l'autre d'être en soi ce qu'elle est : il y a dans le Christ une dualité de propriété en qualité naturelle, ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ[3].

De l'action ou ἐνέργεια du Christ Sévère traite à peu

1. Lebon, p. 422 et suiv., 428, 429.
2. Ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου (*Epist.* XLVI, col. 241 B).
3. Lebon, p. 433 et suiv.

près comme des propriétés, dont l'activité n'est qu'une forme spéciale. Sa théorie est fort simple. Empruntant au Pseudo-Basile[1] sa distinction entre ἐνεργήσας, ἐνέργεια et ἐνεργηθέν, il enseigne que les choses opérées par Jésus-Christ, les ἐνεργηθέντα, sont évidemment de deux sortes, les unes divines, les autres humaines; mais, comme l'ἐνεργήσας en Jésus-Christ est unique, et comme l'ἐνέργεια n'est que le mouvement opératoire de l'agent, sa κίνησις ἐνεργετική, il s'ensuit que dans le Sauveur cette ἐνέργεια est une comme lui : Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ ἐνεργῶν, μία αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις ἡ ἐνεργετική[2]. Cette ἐνέργεια est divine, puisque divine est la φύσις dont elle est le mouvement opératoire : toutefois, comme cette φύσις est, par l'incarnation, σύνθετος, c'est-à-dire composée avec la chair, son action l'est également, et s'exerce en Jésus-Christ dans des conditions nouvelles. C'est une καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια, comme vient de le dire le Pseudo-Aréopagite dont Sévère connaît les écrits. Le mot καινή marque la nouveauté de l'état où le Verbe s'est engagé, et θεανδρική équivaut à σύνθετος, indiquant que cet état est celui de la φύσις σεσαρκωμένη du Verbe[3].

A l'époque de Sévère, le problème d'une ou de deux volontés dans le Christ ne se posait pas, pas plus que celui d'une ou de deux opérations. Lui-même cependant rapporte que Jean le Grammairien citait un passage de saint Athanase qui parlait de deux volontés du Christ, l'une divine, l'autre humaine, pour conclure

1. Dans l'*Advers. Eunomium*, IV (v. plus haut, p. 76). On sait que les deux derniers livres de cet ouvrage ne sont pas de saint Basile.

2. Mansi, X, 1116, 1117, 1124; XI, 444; *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 924 CD, 925 C; cf. 2, col. 1772 D, et les textes cités par Lebon, p. 443 et suiv. Sévère condamne absolument la formule de saint Léon : « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. » Agir suppose qu'on subsiste, et attribuer à la nature humaine une action propre, c'est lui attribuer une subsistance propre et indépendante; c'est être nestorien : Οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα προσωπικῶς (*Doctrina*, Diekamp, p. 310).

3. *Doctrina*, Diekamp, p. 309, 310; Lebon, p. 451 et suiv.

de là que, s'il y avait dans le Christ deux volontés, il y avait aussi deux natures[1]. Pour Sévère, la question doit s'envisager de tout autre façon. On peut et on doit admettre dans le Sauveur des actes divers de volonté, les uns conformes aux faiblesses de l'humanité, les autres conformes au vouloir divin, comme il s'est vu dans la scène de l'agonie au jardin : mais on doit les rapporter au même sujet, au Verbe incarné qui produit ces divers actes, qui veut ὡς ἄνθρωπος et ὡς θεός. Le patriarche d'Antioche ne s'occupe pas directement de la faculté de vouloir : il s'occupe des actes, ou, s'il s'occupe de la volonté comme puissance de vouloir, c'est pour prononcer que dans le Christ elle est unique, puisqu'il n'y a en lui qu'un sujet voulant, comme il n'y a qu'un sujet agissant : « Les saints et sages Pères, écrit-il, ont enseigné qu'il n'existait [dans le Christ] qu'une seule activité et une seule volonté divine, et selon sa divinité et selon son humanité[2]. »

Telle est en résumé la doctrine christologique professée par Sévère d'Antioche. J'ai dit qu'elle ne lui appartenait pas exclusivement, et qu'elle était celle de tout un parti, de la portion de beaucoup la plus nombreuse, la plus intelligente et la plus influente des monophysites[3]. Mais il est clair aussi qu'elle ne fait que reproduire, en en précisant certains traits, celle de saint Cyrille. Les mots sont pris dans le même

1. Lebon, p. 461.

2. Mansi, X, 1117; *Doctrina*, Diekamp, p. 310, et les textes cités par Lebon, p. 461 et suiv.

3. Il serait aisé de l'établir en citant les textes des sévériens que j'ai nommés plus haut. Deux surtout, Timothée Ælure et Philoxène de Mabboug, nous en fourniraient d'abondants. Les limites de ce volume ne me permettent pas d'entrer dans ce détail; mais on trouvera cette démonstration très bien faite et ces textes largement cités dans le livre de M. Lebon, auquel je suis déjà si redevable pour ce chapitre. Sur Timothée en particulier, voir l'article du même auteur : *La christologie de Timothée Ælure d'après les sources syriaques inédites*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, IX (1908), p. 677-702.

sens, les formules sont les mêmes, l'enseignement est identique, un dyophysisme de fond qui ne veut pas s'avouer, avec un monophysisme de langage presque absolu[1]. Seulement, entre saint Cyrille et Sévère ou, si l'on veut, entre saint Cyrille et Timothée, un grand fait s'est produit dont ni Timothée ni Sévère et leurs amis n'ont tenu compte. Le concile de Chalcédoine a prononcé que Jésus-Christ est en deux natures, et par là il a fixé, en même temps que le dogme, le sens des mots qui le traduisent exactement. Dès lors, ce qui était excusable chez Cyrille ne l'est plus chez nos auteurs. L'Église a dû regarder ces monophysites comme hérétiques et les traiter comme tels. L'histoire, en admettant qu'au fond ils pensaient juste, est bien obligée de regretter leur entêtement et leur rébellion.

C'est du monophysisme sévérien que sortit l'opinion particulière des agnoètes[2]. Libérat a rapporté[3] que le patriarche Timothée II d'Alexandrie (520-536) ayant embrassé, sur la question de la corruptibilité du Christ, l'opinion de Sévère d'Antioche, un de ses diacres, Themistius, conclut que, si Jésus-Christ avait

1. C'est la conclusion, formulée déjà par M. Harnack (contre Loofs), qui se dégage de l'étude minutieuse de M. Lebon : « La doctrine monophysite de l'incarnation, écrit-il, même et surtout dans la forme scientifique qui lui fut donnée par Sévère, n'est rien d'autre que la christologie cyrillienne. Sévère en lutte avec les Grammairiens, c'est Cyrille s'expliquant et se défendant après l'union de 433 » (Introduct., p. XXI). V. aussi l'article de F. Nau, *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, tom. X (1905), p. 113 et suiv.

2. Sources : Le traité *De sectis*, Act. V, 6 ; X, 3 (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1232, 1261) ; Timothée, *De receptione haereticorum* (*P. G.*, *id.*, col. 41, 58) ; Eulogius d'Alexandrie dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 230 (*P. G.*, CIII, 1, 80 et suiv.) ; Libérat, *Breviarium*, 19 (*P. L.*, LXVIII, 1034) ; Saint Grégoire le Grand, *Epist.*, lib. X, *epist.* XXXV et XXXIX (*P. L.*, LXXVII). V. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 458 et suiv.

3. *Loc. cit.*, col. 1034.

connu les besoins et les faiblesses de l'humanité, il avait donc aussi été sujet à l'ignorance de certaines choses. Timothée nia la conclusion, et un schisme s'ensuivit. Themistius se sépara du patriarche et fonda — vers 540 d'après l'auteur du *De sectis* — le parti des agnoètes, ἀγνοηταί ou ἀγνοῖται, comme on les appela. Leur doctrine était des plus simples : Jésus-Christ, en tant qu'homme, disaient-ils, a partagé notre ignorance : ἀγνοεῖν τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ[1] — ἀγνοεῖν τὸν Χριστὸν οὐ καθὸ θεὸς ὑπῆρχεν αἴδιος, ἀλλὰ καθὸ γέγονεν κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος[2]. Et ils appuyaient leur affirmation d'abord sur certains textes de l'Écriture (*Marc.*, xiii, 32; *Ioan.*, xi, 34), puis sur cette considération que Jésus-Christ, dans son humanité, nous était consubstantiel et en tout semblable hormis le péché.

Bien que cette opinion, comme le remarque l'auteur du *De sectis*, eût été soutenue dans sa teneur générale par plusieurs Pères, elle fut considérée à ce moment comme une erreur, et condamnée à la fois par les monophysites et les orthodoxes[3]. Théodose II d'Alexandrie (532-538) écrivit contre elle[4], et Photius[5] donne l'analyse d'un ouvrage d'Eulogius, patriarche orthodoxe d'Alexandrie (580-607), également dirigé contre la secte. Eulogius y explique que les textes scripturaires allégués par les agnoètes pour établir l'ignorance du Sauveur doivent s'entendre d'une ignorance *économique* ou même *anaphorique* (κατὰ ἀναφοράν), Jésus parlant dans ces textes non en son

1. *De sectis*, X, 3, col. 1261.
2. Sophronius de Jérusalem, *Epist. ad Sergium*, *P. G.*, LXXXVII, 3, col. 3192 D.
3. Ceux qui la soutenaient étant des monophysites, les orthodoxes conclurent qu'ils faisaient retomber l'ignorance sur la nature divine, la seule qu'ils reconnaissaient en Jésus-Christ.
4. *De sectis*, V, 6, col. 1232.
5. *Biblioth.*, cod. 230, col. 1080 et suiv.

nom personnel, mais comme représentant des hommes dont il est le chef. On peut encore, continue-t-il, répondre que l'ignorance convenait au Christ, si on le considère comme homme, en dehors de l'union, car le propre de l'humanité est d'ignorer[1]. Quant aux Pères qui semblent admettre une ignorance en Jésus, ils n'ont pas fait de leur sentiment un dogme ; ils l'ont plutôt émis comme un argument de polémique contre les ariens ; à moins qu'ils n'aient parlé, eux aussi, d'ignorance anaphorique, ce qu'il est plus pieux de croire.

Ces explications sont celles qu'adopte saint Grégoire pape, dont on a sur ce sujet deux lettres[2] adressées, en l'an 600, à ce même Eulogius d'Alexandrie. Grégoire y préconise, suivant les cas, la solution de l'ignorance anaphorique ou économique, mais il préconise aussi la solution qui rejetterait l'ignorance sur l'humanité *nude sumpta*. Le Sauveur connaît le jour et l'heure du jugement « *in* natura humanitatis », non « *ex* natura humanitatis » : « Incarnatus unigenitus... in natura quidem humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit non ex ipsa novit, quia Deus homo factus diem et horam iudicii per deitatis suae potentiam novit... Diem ergo et horam iudicii scit Deus et homo ; sed ideo quia Deus est homo[3]. » Et le pape conclut par ces paroles où il rejette définitivement l'erreur agnoète : « Res autem valde manifesta est quia quisquis nestorianus non est agnoita esse nullatenus potest[4]. »

1. Ἴδιον δὲ γνώρισμα ψιλῆς ἀνθρωπότητος ἡ ἄγνοια· κατὰ τοῦτο ῥηθείη ἂν ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀνθρωπότητος, ὡς ἁπλῶς ἀνθρωπότητος, θεωρεῖσθαι τὴν ἄγνοιαν (col. 1084).
2. Lib. X, *Epist.* XXXV et XXXIX.
3. Col. 1097, 1098.
4. Col. 1098.

CHAPITRE V

LES EFFORTS POUR FUSIONNER PLUS INTIMEMENT LES DÉCISIONS D'ÉPHÈSE ET DE CHALCÉDOINE.

§ 1. — L'affaire des moines scythes.

La paix de 519 avait consacré en Orient le triomphe officiel de l'orthodoxie chalcédonienne. Le problème cependant subsistait toujours et pour les théologiens et pour les politiques. Les théologiens devaient expliquer comment les décisions du concile de 451, dans lequel cependant la doctrine de saint Cyrille avait été approuvée, pouvaient s'harmoniser avec cette doctrine, et devaient rendre cette harmonie assez évidente pour que la fraction sévérienne des monophysites la reconnût et l'acceptât. Les politiques avaient la charge de refaire l'unité religieuse de l'État brisée par le schisme, et de concilier à l'empereur les provinces entières qui s'en détachaient. La période qui va de 519 à 553 fut particulièrement consacrée à l'accomplissement de cette double tâche. Elle est caractérisée par un effort des théologiens et des politiques pour interpréter dans un sens cyrillien la doctrine dyophysite et faciliter aux dissidents leur réunion à l'Église. Nous allons en donner ici une idée.

L'entreprise commença par l'affaire dite des moines

scythes. Les légats d'Hormisdas n'avaient pas encore débarqué à Constantinople quand des moines, attachés à la maison du *magister militum* Vitalien, demandèrent que l'on approuvât la formule *Unus de Trinitate crucifixus est* ou *passus est in carne*, εἷς τῆς ἁγίας τριάδος ἔπαθε σαρκί. C'était revenir avec insistance sur le douzième anathématisme de saint Cyrille si maltraité par Théodoret, et où l'on avait voulu voir le théopaschisme. Mais ce retour, pensaient les moines, était nécessaire pour corriger ce que les formules de Chalcédoine offraient d'un peu exagéré dans le sens d'une distinction des hypostases[1].

Rien ne pouvait être plus inopportun que ces discussions nouvelles, soulevées au moment de la conclusion de la paix entre Rome et Constantinople. Les légats, consultés à leur arrivée, en référèrent au pape[2], sans cacher leur défiance vis-à-vis d'expressions qui leur paraissaient une nouveauté dangereuse, et d'une démarche qui semblait une manœuvre contre les décisions de Chalcédoine. Justinien, associé dès lors aux affaires de l'empire, ne voyait pas les choses autrement. Ces moines, à son avis, étaient des brouillons et leurs formules des paroles vaines[3]. Mais ces moines étaient tenaces. Pendant que quatre d'entre eux partaient pour Rome afin d'y plaider leur cause auprès

1. Il s'agissait toujours des fameux passages de la lettre de saint Léon : « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura... Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. » Voyez le plan des moines bien exposé au commencement de la lettre à saint Fulgence, *P. L.*, LXV, col. 443.

2. V. les *Suggestiones* de Dioscore et des évêques Germain et Jean, dans *P. L.*, LXIII, 471, 473.

3. *Epist. Iustin. ad Hormisdam*, *P. L.*, LXIII, 475. Au fond il n'avait pas tort : les anathématismes que les moines soumirent au pape, et dans lesquels ils avaient condensé leur doctrine, offrent un curieux mélange des terminologies cyrillienne et chalcédonienne (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 87 et suiv.). C'était peut-être un jeu d'esprit intéressant, mais ce ne pouvait devenir l'expression claire de la foi de l'Eglise.

d'Hormisdas, les autres agirent si bien auprès de Justinien qu'ils l'intéressèrent d'abord, puis le convertirent à leurs idées[1]. Justinien pressa le pape de se prononcer. Hormisdas temporisa, essaya d'une sorte de réfutation[2], et finalement ne donna aucune décision[3].

L'affaire en resta là pour le moment, mais elle fut reprise plus tard. Fatigués des atermoiements du pape, les moines scythes qui se trouvaient à Rome avaient interrogé sur leur doctrine le groupe des évêques africains exilés en Sardaigne par Thrasamond, et parmi lesquels se trouvait saint Fulgence[4]. Celui-ci répondit par une longue lettre, dans laquelle il déclarait cette doctrine orthodoxe[5]. C'était un premier gain. D'autre part, un groupe de moines de Constantinople connus pour leur dyophysisme farouche, les acémètes, avaient interprété les hésitations du pape comme une condamnation de cette même doctrine, partant de la communication des idiomes, et en étaient venus à rejeter le θεοτόκος. Dans ces conditions, une solution devenait nécessaire : Justinien en prit l'initiative. A la suite de la conférence avec les sévériens en 531, il porta un édit qui déclarait anathème quiconque nierait que « Jésus-Christ, le Fils de Dieu, notre Dieu incarné, fait homme et crucifié, est un de la sainte et consubstantielle Trinité[6] », et demanda au pape, qui

1. La politique ne fut pas d'ailleurs étrangère à cette conversion. Les Églises d'Antioche et de Jérusalem avaient en effet envoyé à Justinien une profession de foi orthodoxe contenant les formules scythes, et l'empereur pensait que l'approbation des formules par le pape faciliterait l'œuvre de l'union (*P. L.*, LXIII, col. 501 et suiv., 504).

2. V. les trois lettres à Justin, Justinien et Epiphane, *P. L.*, LXIII, 509, 512, 513.

3. Il se plaignit seulement amèrement à l'évêque Possessor, exilé à Constantinople, de l'indiscrétion des moines venus à Rome (*Epist.* LXX, *P. L.*, LXIII, 490), ce qui lui attira la violente — et en somme injuste — réponse du moine Maxence (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 93 et suiv.).

4. *P. L.*, LXV, 442 et suiv.

5. *Epist.* XVII, *P. L.*, LXV, 451 et suiv.

6. Lex Iustin. Cod. I, 1, 6.

était alors Jean II (532-535), d'approuver cette déclaration[1]. Le pape parut d'abord hésiter, puis, voyant que la formule était jugée orthodoxe par les théologiens occidentaux[2], il donna l'approbation demandée, et en écrivit à Justinien et au sénat[3] « quod quia apostolicae doctrinae convenit, nostra auctoritate confirmamus ». Ces mêmes lettres condamnaient les acémètes.

On ne pouvait démontrer d'une façon plus claire que les décisions de Chalcédoine ne devaient pas se confondre avec le nestorianisme, et que leurs partisans acceptaient sans arrière-pensée la doctrine de l'unique personnalité du Verbe dans le Christ et de la communication des idiomes. Cette approbation n'en était pas moins une victoire pour les conceptions christologiques de saint Cyrille, et Justinien s'efforça d'en profiter en demandant, dans une intention de rapprochement, à tous les évêques, de souscrire aux formules approuvées[4]. Les monophysites souscrivirent; mais ils n'entendaient pas, pour autant, reconnaître le concile de 451.

§ 2. — L'affaire des trois chapitres jusqu'au V[e] concile général[5].

Justinien cependant, devenu seul empereur depuis 529, et désireux de faire l'unité religieuse, multipliait

1. *P. L.*, LXVI, 14 et suiv.

2. Le diacre romain Anatolius avait consulté le diacre Ferrand de Carthage, qui avait répondu ne voir aucune difficulté à l'admettre (*P. L.*, LXVII, 889 et suiv.).

3. *P. L.*, LXVI, 17 et suiv., 20 et suiv. Les lettres sont du 24 mars 534.

4. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, II, p. 416) parle de ces formules comme d'un nouvel *hénotique*. C'est beaucoup dire. Le fait que des occidentaux et des africains les acceptaient marque bien qu'elles n'entamaient en rien l'autorité du concile de Chalcédoine.

5. Sur cette affaire des Trois chapitres en général, v. L. Duchesne,

les avances à l'égard des dissidents. En 531[1], des conférences se poursuivirent, sur ses ordres, à Constantinople, entre un groupe d'évêques orthodoxes et un groupe d'évêques monophysites, pour tâcher d'amener une entente[2]. Elles sont restées célèbres par la mention, qui y fut faite pour la première fois, des écrits de saint Denys l'Aréopagite, dont les sévériens invoquèrent l'autorité. Hypatius d'Éphèse, au nom des orthodoxes, contesta immédiatement l'authenticité de ces écrits. Comment, dit-il, si ces ouvrages étaient authentiques, n'auraient-ils pas été connus et cités par les anciens Pères, notamment par saint Cyrille[3]?

Les conférences n'aboutirent à aucun accord[4]. Mais Justinien ne fut pas découragé par cet insuccès, et, fortement influencé par sa femme Théodora, monophysite dévouée, il fit venir à Constantinople Sévère

Vigile et Pélage, dans la *Revue des questions historiques*, t. XXXVI (1884). A. KNECHT, *Die Religions Politik Kaiser Justinians I*, Würzburg, 1896. A. DE MEISSAS, *Nouvelles études sur l'histoire des Trois Chapitres*, dans les *Annales de Phil. chrétienne*, 1904. G. GLAIZOLLE, *Justinien, son rôle dans les controverses*, Lyon, 1905.

1. Ou 533 selon d'autres auteurs. Comme ces conférences paraissent avoir duré un temps considérable, une année et plus, les deux dates sont conciliables.

2. En voir la relation très abrégée dans MANSI, VIII, 817 et suiv.

3. Col. 821. L'auteur de ces ouvrages, que l'on n'a pu sûrement identifier encore, écrivait probablement vers la fin du v[e] siècle. Il semble avoir appartenu au parti des sévériens, mais du reste s'être peu intéressé aux controverses christologiques du temps. On ne trouve chez lui ni la formule μία φύσις, ni la formule δύο φύσεις. Le Verbe, ou plutôt Jésus simple s'est composé (συνετέθη) sans changement et sans confusion (ἀναλλαιωτῶς καὶ ἀσυγχυτῶς) avec une humanité complète. Il était vraiment et entièrement homme (κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν); mais cependant, tout en étant homme, il était au-dessus de l'homme. « Il n'opérait pas en Dieu les choses divines, ni les choses humaines en homme, mais il nous présentait une nouvelle opération théandrique d'un Dieu devenu homme » (ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος). Ces derniers mots occasionnèrent plus tard bien des commentaires (v. *De divin. nominibus*, I, § 4; II, 10; *Epist.* IV ad Caium, *P. G.*, III, 592 A, 648, 649, 1072).

4. Un seul évêque monophysite, Philoxène de Doliche, se laissa gagner.

lui-même (534-535). C'était une imprudence. Son résultat le plus clair fut que le nouveau patriarche de Constantinople, Anthime, choisi par les soins de Théodora pour succéder à Épiphane en 535, tourna complètement au monophysisme, et entra en communion avec Théodose d'Alexandrie. On allait à un nouveau schisme, sans l'énergie du pape Agapit. Prévenu par le patriarche Éphrem d'Antioche, et obligé de venir à Constantinople à l'occasion de l'invasion des Goths en Italie (535), Agapit força Anthime à démissionner et lui donna pour successeur Mennas (535-552). Il mourut lui-même presque aussitôt après ; mais la réaction chalcédonienne se continua pendant quelque temps, et l'on put croire un instant le péril monophysite écarté. Il durait toujours tant que vivait Théodora, et que Justinien ne renonçait pas à son envie de dogmatiser.

Cette envie reçut d'abord un aliment, par suite d'un réveil des doctrines origénistes dans certains couvents de Palestine. Le mouvement avait pris quelque importance et, vers 537, deux origénistes de marque, Domitien et Théodore Askidas, avaient été nommés respectivement évêques d'Ancyre et de Césarée de Cappadoce. Le patriarche Pierre de Jérusalem pensa qu'il fallait agir, et sollicita l'empereur de condamner, avec Origène, les erreurs professées sous son nom. Sa requête fut appuyée par l'apocrisiaire Pélage, le futur pape, qui se trouvait alors à Constantinople. Rien ne pouvait plus agréer à Justinien. Un long mémoire sortit de sa plume en 543, comprenant une lettre contre Origène suivie de vingt-quatre extraits du *Périarchon,* et dix anathématismes contre le grand docteur et ses opinions fausses[1]. Il n'était pas bien

1. MANSI, IX, 488-533 ; *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 945-989. Je ne m'étendrai

clair qu'Origène eût soutenu, en fait, toutes les erreurs que lui attribuait l'empereur. Mais il importait peu. Un synode ἐνδημοῦσα s'empressa d'adhérer à la condamnation portée contre lui, et les deux évêques origénistes, Damien et Théodore, qu'on avait cru embarrasser, en firent autant.

Seulement ils avisèrent et, afin de détourner de l'origénisme l'attention de Justinien, ils lui suggérèrent, dit Libérat[1], de faire condamner Théodore de Mopsueste, Théodoret et Ibas, soupçonnés de nestorianisme et tout particulièrement détestés des monophysites. Cette condamnation, disaient-ils, ferait sur les dissidents la meilleure impression et ne leur laisserait, surtout après l'acceptation des formules scythes, aucun prétexte de refuser la communion des orthodoxes : l'unité religieuse serait enfin réalisée.

Cette raison avait quelque chose de spécieux, et il est bien vrai qu'en renonçant au voisinage un peu compromettant de Théodore, de Théodoret et d'Ibas, les orthodoxes rendraient plus inexcusable l'obstination des hérétiques. Aussi Justinien tomba-t-il immédiatement dans le piège qu'on lui tendait. Dès 544, il publiait un édit dont quelques phrases seulement se sont conservées[2]. Il comprenait deux parties : une

pas sur cette affaire d'origénisme dont l'importance est très secondaire, et qui n'intéresse que médiocrement l'histoire des dogmes. On pourra consulter sur le tout F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster, 1899; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, II, 2, p. 1182 et suiv.; et le résumé de F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, Introduction. — En 552, Théodore de Scythopolis, obligé de souscrire aux dix anathématismes, dut en ajouter trois autres, condamnant un amalgame d'idées origénistes et du panthéisme de Bar Sudaïli, connu sous le nom d'*isochristisme* (*Libellus de error. Origenis*, *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 232-236). Plus tard encore, peut-être au Ve concile général de 553, les évêques condamnèrent, sur la demande de Justinien, quinze autres propositions analogues (en voir le texte dans Mansi, IX, 395; Hefele, *loc. cit.*, p. 1191; Hahn, § 175). Mais il est à remarquer qu'ils ne les attribuent pas à Origène.

1. *Breviar.*, 24, col. 1049.

2. Dans Facundus, *Pro defensione trium capitulorum*, II, 3 (*P. L.*,

lettre aux évêques contenant une profession de foi et, à la fin, une condamnation, à laquelle on devait souscrire, de Théodore (de Mopsueste), des écrits de Théodoret et de la lettre d'Ibas à Maris[1]. L'empereur toutefois réservait expressément l'autorité du concile de Chalcédoine, qui avait reçu comme orthodoxes Théodoret et Ibas : « *Si quis dixerit haec nos ad abolendos aut excludendos sanctos Patres qui in Chalcedonensi fuerunt concilio dixisse, anathema sit.* »

L'édit ainsi libellé devait, nous l'avons dit, être souscrit par tous les évêques. Les quatre patriarches de l'Orient s'exécutèrent, bien qu'à contre-cœur, et les évêques généralement les suivirent[2]. Mais on voulait de plus l'assentiment du pape, et c'était le plus difficile à obtenir.

Le pape était alors Vigile (538-555). C'est par la protection de Théodora, dit Libérat, qu'il était arrivé au pontificat, et en retour de l'engagement qu'il avait pris auprès d'elle, étant apocrisiaire à Constantinople, de favoriser sa politique religieuse et de soutenir Anthime, Théodose d'Alexandrie et Sévère[3]. Ces débuts étaient fâcheux. Une fois intronisé, Vigile tâcha de les faire oublier et d'oublier lui-même ses promesses en écrivant à Justinien et au patriarche Mennas les lettres les plus orthodoxes[4]. Or l'édit visant les trois chapitres

LXVII, 566, 567) et IV, 4 (col. 628). On connaît la composition de l'écrit par la lettre de Pontianus à Justinien (*ibid.*, col. 995).

1. C'est ce qu'on appela plus tard les *Trois chapitres* (τρία κεφάλαια), à savoir : 1° la personne et les œuvres de Théodore de Mopsueste; 2° les écrits de Théodoret pour Nestorius et contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse; 3° la lettre d'Ibas à Maris.

2. Facundus, *Pro defens.*, IV, 4; *Liber contra Mocianum* (*P. L.*, LXVII, col. 625, 626, 861); Libérat, *Brev.*, 24, col. 1049.

3. Libérat, *Breviar.*, 22, col. 1039. Ne pas oublier que Libérat est un ennemi de Vigile.

4. *P. L.*, LXIX, 21, 25. Les lettres sont du 17 septembre 540. Quant à la lettre à Anthime, Théodose et Sévère, dans laquelle Vigile proteste qu'il professe la mêm foi qu'eux, et dont Libérat (*Breviar.*, 22) et Vic-

n'imposait pas sans doute le monophysisme, mais il avait tout l'air, malgré les protestations de son auteur, de contredire certaines décisions du concile de Chalcédoine. Vigile s'en rendait compte, et il savait aussi que la masse des évêques occidentaux, surtout du nord de l'Afrique, de la Dalmatie et de l'Illyrie, voyaient du plus mauvais œil la tentative de l'empereur. Consulté, le diacre Ferrand de Carthage, alors une des lumières de l'Église d'Afrique, s'était nettement déclaré contre l'édit[1]. Il pensait que l'on ne devait point juger des morts, et qu'il y avait péril à revenir sur ce que les conciles ont décidé. Bref, Vigile se sentant soutenu, refusa de souscrire à la condamnation portée par Justinien. Tout eût été pour le mieux si le pape avait été indépendant; mais Justinien était alors maître de Rome. Il manda Vigile à Constantinople, et celui-ci, violenté probablement, dut partir.

Le 25 janvier 547 il arriva à Constantinople et montra d'abord la même fermeté. Puis, peu à peu, cette intransigeance fléchit, et des conférences commencèrent pour examiner la question des trois chapitres. Entre les évêques qui y prirent part se trouvait l'évêque d'Hermiane, Facundus, qui nous a transmis des détails sur ces assemblées. Personnellement, Facundus abandonnait volontiers Théodore de Mopsueste dont le concile de 451 ne s'était point occupé; mais il pensait que, à travers Théodoret et Ibas, c'étaient les décisions de Chalcédoine qu'on voulait atteindre, et il les défendit de toutes ses forces[2]. Soixante-dix évêques cependant se prononcèrent contre les trois chapitres, et, le 11 avril 548, Vigile donna son *Iudicatum*.

tor de Tunnunum (*Chronique, P. L.*, LXVIII, 957) donnent le texte, elle est très probablement apocryphe et l'œuvre des adversaires du pape (Duchesne, *Le lib. pontific.*, I, 300).

1. *Epist.* VI, *P. L.*, LXVII, 921 et suiv.
2. Facundus, *Liber contra Mocianum*, col. 859, 860

De cette pièce, adressée à Mennas, on n'a conservé que quelques fragments[1], mais on en connaît le dispositif. Le pape y condamnait : 1° la personne et tous les écrits de Théodore de Mopsueste ; 2° la lettre d'Ibas à Maris, comme contraire à la vraie foi, et tous ceux qui approuvaient cette lettre ; 3° les écrits de Théodoret dirigés contre la vraie foi et contre les anathématismes de saint Cyrille. L'autorité du concile de Chalcédoine devait d'ailleurs rester au-dessus de toute discussion, et Vigile entendait bien n'y pas déroger.

Tout dans le *Iudicatum* en effet était ménagé pour cet objet, et le pape avait bien eu soin de distinguer le cas de Théodore des cas de Théodoret et d'Ibas, et de ne condamner de ceux-ci que certains écrits. L'effet n'en fut pas moins déplorable. Pendant que, à Constantinople même, Vigile voyait se séparer de lui et Facundus, et l'évêque de Milan, Dacius, et ses diacres et son propre neveu, il recevait la nouvelle que les évêques de la Dalmatie et de l'Illyrie repoussaient ses décisions, et que ceux du nord de l'Afrique l'avaient excommunié jusqu'à ce qu'il eût fait pénitence[2]. Devant cet orage, le *Iudicatum* fut retiré, et il fut décidé, de concert avec l'empereur, que rien ne serait fait ni pour ni contre les trois chapitres jusqu'à la réunion du concile que l'on projetait[3]. Dans l'embarras où il se trouvait, Vigile tâchait au moins de gagner du temps.

1. Cités par Justinien et par Vigile lui-même, MANSI, IX, 181 et suiv., 104 et suiv.; *P. L.*, LXIX, 111.

2. *Epist. Vigilii ad Rusticum et Sebastianum* (*P. L.*, LXIX, 43); *Epist. clericorum Italiae* (*ibid.*, 113, 115); VICTOR DE TUNNUNUM, *Chronique*, *P. L.*, LXVIII, 958.

3. MANSI, IX, 59. Justinien exigea seulement et obtint un serment écrit, destiné à rester secret, par lequel Vigile s'engageait à procurer autant que possible la condamnation des trois chapitres (MANSI, IX, 363). Cette pièce, qui est du 15 août 550, fut rendue publique par l'empereur à la septième session du concile de 553. On en a contesté l'authenticité. Rien cependant ne prouve qu'elle soit fausse.

L'empereur se hâta de tout préparer pour le futur concile. Mais il devint bientôt évident que la condition du silence à garder sur les trois chapitres était trop lourde pour lui, et qu'il ne l'observerait pas longtemps. Effectivement, en 551, excité par Théodore Askidas, il lança contre eux un nouvel édit : c'est l'Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων [1].

Ce document fort long, et qui trahit une étroite parenté doctrinale avec la théologie de Léonce de Byzance, se compose de trois parties : un exposé de foi, une série de treize anathématismes, une réfutation d'objections. Je n'en relèverai que quelques traits plus intéressants.

L'exposé de foi combinait ensemble les décisions d'Éphèse et de Chalcédoine. Le Christ est εἷς, σύνθετος ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος (col. 541) [2]. Bien que Justinien affirmât la dualité des natures, il acceptait cependant la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, parce que Cyrille, disait-il, a pris, dans cette formule, le mot φύσις dans le sens du mot ὑπόστασις (col. 545). La comparaison de l'union de l'âme et du corps dont abusent les monophysites, continuait-il, n'est pas une preuve en faveur de l'unique nature en Jésus-Christ; car, dans l'homme, le corps et l'âme forment une nature qui peut devenir commune à plusieurs individus; mais de l'union du Verbe et de l'humanité il ne résulte pas une χριστότης à laquelle plusieurs personnes pourraient participer (col. 548,549). Compter les natures en Jésus-Christ n'est pas les séparer, ce compte ayant lieu μόνῳ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ (col. 549). Viennent ensuite sur les notions de *nature* et de *personne* des considérations que nous retrouverons plus tard. La conclusion était que la nature humaine du Christ n'a jamais eu d'hypo-

1. Mansi, IX, 537-581; *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 993-1035
2. Les colonnes indiquées sont celles de Mansi.

stase et de personnalité propre, mais a existé dès le principe dans l'hypostase du Verbe, ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν (col. 556).

Les treize anathématismes qui suivaient cet exposé doctrinal ont été à peu près reproduits par le Ve concile général, et il en sera question plus loin. Disons seulement que les xie, xiie et xiiie condamnaient les trois chapitres. Quant au reste de l'édit, il répondait aux difficultés que l'on tirait de l'approbation de la lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine, et à cette objection que l'on ne pouvait condamner la personne de Théodore, mort dans la paix de l'Église. Tout le document s'achevait sur une brève conclusion.

Sa publication, on le comprend, fut extrêmement désagréable au pape. Vigile recommanda d'abord aux évêques de n'y point adhérer [1] ; puis, se sentant en danger, il se réfugia, au mois d'août 551, dans la basilique d'Hormisdas, et ne revint dans son palais sur les instances de l'empereur que pour s'enfuir de nouveau jusqu'à Chalcédoine, dans l'église de sainte Euphémie. C'est là qu'il publia, en janvier 552, une sentence de déposition contre Théodore Askidas et de suspension de communion contre Mennas [2]. Une *epistula encyclica* dans laquelle il justifiait sa conduite parut quelques jours après (5 février 552) [3].

Cette énergie fit réfléchir l'empereur. Par son inspiration, Mennas, Théodore et quelques autres évêques remirent au pape une profession de foi qui le satisfit [4], et Vigile consentit à rentrer à Constantinople. Il y reçut, le 6 janvier 553, la profession de foi d'Euty-

1. *Epist. encycl.; Fragm. damnat. Theodori* (Mansi, IX, 50, 59).
2. Mansi, IX, 58 et suiv.; *P. L.*, LXIX, 59 et suiv.
3. Mansi, IX, 50; *P. L.*, LXIX, 53.
4. Elle est insérée dans le premier *Constitutum* de Vigile, Mansi, IX, 62, 63; *P. L.*, LXIX, 67 et suiv.

chius[1], qui succédait à Mennas mort au mois d'août précédent. Le patriarche y acceptait les quatre premiers conciles généraux, les lettres des papes et de saint Léon, et s'en rapportait, pour les trois chapitres, au futur concile. Les choses en étaient revenues au point où elles se trouvaient avant le dernier éclat de Justinien.

§ 3. — Le Ve concile général

Cependant, le concile dont on parlait depuis longtemps avait été convoqué. Le pape aurait voulu qu'il se tînt en Italie ou en Sicile[2]. L'empereur n'y consentant pas, Vigile refusa à son tour de prendre part à un concile exclusivement composé d'évêques grecs. Justinien proposa alors de donner dans l'assemblée une représentation égale à chaque parti, c'est-à-dire, comme il l'entendait, à chaque patriarcat. Le pape persista dans son refus : on passa outre, et le 5 mai 553, le concile s'ouvrit sans lui à Constantinople[3].

Il fut présidé par Eutychius et compta d'abord cent cinquante et un, puis, à la fin, cent soixante-quatre évêques. Six évêques africains assistèrent à la première session, huit à la dernière. Les trois premières sessions offrent peu d'intérêt. Invité à se rendre à l'assemblée, Vigile avait répondu, le 6 mai, qu'il demandait un délai, et qu'il ferait, dans vingt jours, connaître son sentiment. Dans la quatrième session, le 12 ou le 13 mai, on commença l'examen des écrits de Théodore de Mopsueste, dont on lut soixante et onze extraits : on lut aussi son symbole. Cette besogne se

1. Mansi, IX, 63; grec, 185, 188 ; *P. L.*, LXIX, 69, 70.
2. Mansi, IX, 64; *P. L.*, LXIX, 70.
3. V. les actes dans Mansi, IX; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, III, 1.

poursuivit le 17 mai, jour de la cinquième session, et l'on se demanda si Théodore, bien que mort dans la communion de l'Église, pouvait être condamné. La séance continua par la lecture des extraits des ouvrages de Théodoret qui paraissaient contraires à la foi et injurieux pour saint Cyrille. La sixième session (19 mai) fut consacrée à Ibas. On lut d'abord sa lettre à Maris, et le concile fut d'avis généralement de la condamner. Puis Théodore Askidas et avec lui trois autres évêques entrèrent dans un examen plus minutieux de la question. Cette lettre, objectait-on, avait été approuvée par divers membres du concile de Chalcédoine. Le fait était vrai : et c'est cette approbation que les évêques susdits s'efforcèrent d'expliquer. Mais, au lieu de s'attaquer aux votes bien plus importants des légats de Léon et de Maxime d'Antioche, ils se bornèrent à interpréter uniquement celui d'Eunomius. Finalement, le concile s'écria que la lettre était hérétique, blasphématoire ; et sur ce, la sixième session fut close.

C'est à ce moment que Vigile rentra en scène. Le 14 mai 553, il avait fait remettre à Justinien un mémoire contenant son jugement sur les trois chapitres. C'est le *Constitutum Vigilii papae de tribus capitulis*[1], une des meilleures compositions littéraires que nous ait léguées le VIe siècle. Adressé à l'empereur, il peut se diviser en trois parties.

La première reproduisait les deux professions de foi présentées par Théodore Askidas et Mennas, puis par Eutychius, et résumait les événements jusqu'à la réunion du concile.

La deuxième était un examen des trois chapitres. Pour Théodore, le pape ne faisait nulle difficulté de reconnaître son hétérodoxie. Reprenant les soixante

1. MANSI, IX, 61-106 ; *P. L.*, LXIX, 67-114.

et onze extraits dont l'empereur lui avait communiqué le texte, il en retenait cinquante-neuf, auxquels il en ajoutait un nouveau, le treizième, et les faisait suivre d'un anathème. Mais, d'autre part, Théodore n'avait été condamné ni à Éphèse ni à Chalcédoine, et il n'est pas d'usage, dans l'Église, de condamner des morts. En conséquence, Vigile n'osait condamner sa personne, ni permettre que d'autres la condamnassent, bien qu'il fût entendu que les fragments dogmatiques cités restaient absolument proscrits dans leur sens obvie (*secundum subiectos intellegentiae sensus*) [1].

Venant ensuite à Théodoret, le pape se refusait à le condamner. Théodoret avait été reçu par le concile de Chalcédoine : il avait anathématisé Nestorius. Les injures contre saint Cyrille, ou il avait nié en être l'auteur, ou saint Cyrille lui-même n'avait pas voulu qu'on les rappelât. On ne devait pas être plus exigeant que saint Cyrille et que le concile. Vigile défendait donc de condamner aucun écrit sous le nom et avec le nom de Théodoret (*sub taxatione nominis eius*), mais il condamnait d'ailleurs toute proposition, qu'elle fût de Théodoret ou d'un autre, non conforme à la foi, et, pour confirmer ce qu'il avançait, il ajoutait cinq anathématismes contre des propositions nestoriennes [2].

Passant enfin à Ibas, le *Constitutum* relevait d'abord, dans le concile de Chalcédoine, les votes des légats Paschasinus et Lucentius qui déclaraient que « la lettre d'Ibas ayant été lue [devant eux], ils avaient reconnu qu'il était orthodoxe » ; celui d'Anatolius de Constan-

1. Mansi, *loc. cit.*, 96; *P. L.*, *loc. cit.*, 102

2. On remarquera le quatrième anathématisme qui paraît condamner les agnoètes, bien que non absolument: « Si quis unum Iesum Christum verum Dei et eumdem ipsum verum hominis filium futurorum ignorantiam aut diei ultimi iudicii habuisse dicit, et tanta scire potuisse quanta ei deitas quasi alteri cuidam inhabitans revelabat, anathema sit » (Mansi, *loc. cit.*, 98; *P. L.*, *loc. cit.*, 104. V. Hahn, § 228).

tinople, disant que la lecture des précédents documents (entre lesquels la lettre à Maris) démontrait qu'Ibas était innocent ; et celui de Maxime d'Antioche, affirmant que cette lettre prouvait que la foi, la *dictatio* (ἡ ὑπαγορία) de l'évêque d'Édesse était orthodoxe. Ces appréciations, continuait Vigile, non seulement n'ont pas été contredites, mais ont été confirmées par les autres membres du concile. Cela ne veut pas dire que le concile a approuvé les injures d'Ibas contre Cyrille; mais Ibas a révoqué suffisamment ces injures en acceptant la communion du patriarche d'Alexandrie. Puis insistant sur le péril qu'il y aurait à revenir sur le jugement du concile de Chalcédoine, le pape concluait que ce jugement, qui prononçait qu'Ibas était orthodoxe, et qui était basé, en partie du moins, sur une exacte intelligence de la lettre d'Ibas à Maris (*ex verbis epistulae viri venerabilis Ibae rectissimo ac piissimo intellectu perspectis*) devait rester entier et intangible en ce qui concernait la lettre susdite [1].

En conséquence et comme conclusion générale, Vigile interdisait à tout clerc d'entreprendre d'ajouter, de diminuer ou de changer quoi que ce soit aux décisions du concile de Chalcédoine, et défendait absolument à toute personne dans les ordres et dignités ecclésiastiques d'écrire, émettre, composer et enseigner quelque chose de contraire au présent *Constitutum,* et d'agiter de nouveau, après la présente définition, la question des trois chapitres [2].

Tel est, brièvement résumé, ce long document qui était signé par Vigile, seize évêques et six clercs [3]. Cet acte d'énergie ne pouvait que déplaire à l'empereur. On s'en aperçut dès la septième session du concile,

1. Mansi, IX, 101, 102; *P. L., loc. cit.*, 108.
2. Mansi, IX, 105; *P. L., loc. cit.*, 112.
3. Entre autres par le diacre Pélage, le futur successeur de Vigile.

qui se tint le 26 mai 553. Le questeur du palais commença par faire lire un certain nombre de pièces destinées, pensait-il, à confondre l'audace du pape [1] ; puis il communiqua une lettre de Justinien contenant l'ordre de rayer des diptyques le nom de Vigile, parce que, en soutenant les trois chapitres, il participait à l'impiété de Nestorius et s'était lui-même exclu de l'Église. Cette lettre ajoutait toutefois que l'empereur entendait rester en communion avec le siège apostolique, car la perversité de Vigile ni d'aucun autre ne pouvait nuire à la paix de l'Église. Le concile accepta cet ordre et déclara, lui aussi, vouloir garder l'unité avec le siège de Rome : « Servemus itaque unitatem ad apostolicam sacrosanctae ecclesiae sedem antiquioris Romae [2]. » Ainsi la distinction entre *sedes* et *sedens* était déjà trouvée et appliquée; mais le concile, qui jusqu'ici s'était tenu malgré le pape, se tenait maintenant contre lui. Il était pleinement schismatique.

Il ne lui restait plus qu'à consacrer son œuvre en condamnant expressément les trois chapitres, et indirectement le pape qui les avait soutenus. La chose eut lieu le 2 juin, dans la huitième et dernière session. On y adopta un long écrit comprenant deux parties : d'abord un exposé de ce qui s'était fait au concile, exposé qui s'achevait par un anathème porté contre les trois chapitres et tous ceux qui les avaient défendus ou les défendraient [3]; puis, quatorze anathématismes

1. Entre ces pièces se trouve la formule du serment remise par Vigile à l'empereur en 550, et dont il a été question plus haut. On y trouve également deux lettres que Vigile aurait adressées, l'une à Justinien, l'autre à Théodora, condamnant les trois chapitres, et admettant en Jésus-Christ « unam subsistentiam et unam personam et unam operationem ». Ces deux lettres furent, sur la réclamation des légats, déclarées fausses et à rejeter par le VIe concile général (MANSI, XI, 588, 589, 592).

2. MANSI, IX, 367.

3. MANSI, IX, 376.

qui reproduisaient en grande partie ceux de Justinien dans son Ὁμολογία πίστεως. En voici l'objet[1] :

Le premier définit la doctrine de la Trinité.

Le second prononce que les deux naissances, éternelle et temporelle, doivent être attribuées au Verbe.

Le troisième affirme l'identité du Verbe et de Jésus-Christ, même personne, à la fois Dieu et homme, faisant des miracles et souffrant.

Par le quatrième sont condamnées l'union σχετική de Nestorius et ses différentes expressions, et l'union κατὰ σύγχυσιν d'Apollinaire et d'Eutychès. On y adopte l'union καθ' ὑπόστασιν ou κατὰ σύνθεσιν, laquelle maintient la distinction des natures, mais exclut leur séparation.

Le cinquième est dirigé contre ceux qui entendaient l'unité d'hypostase ou de personne en Jésus-Christ comme une simple unité morale de deux personnes ou hypostases, et attribuaient ce sentiment au concile de Chalcédoine. La Trinité, pas plus que le Verbe qui est un de la Trinité, n'a admis ainsi l'addition d'une nouvelle personne ou hypostase.

Le sixième anathématisme définit que Marie est vraiment, et non pas en figure seulement, θεοτόκος, et que le concile de Chalcédoine l'a ainsi entendu. On y prohibe les appellations ἀνθρωποτόκος et χριστοτόκος.

Le septième condamne ceux qui, en distinguant et comptant deux natures en Jésus-Christ, ne font pas cette distinction θεωρίᾳ μόνῃ, et leur supposent à chacune une subsistance propre et à part.

Dans le huitième, on explique que les formules ἐκ δύο φύσεων et μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ne doivent pas s'entendre d'une identité de φύσις ou d'οὐσία de la divinité et de l'humanité qui se serait produite par confusion des deux, mais bien d'une unité personnelle.

1. Mansi, IX, 376 et suiv. ; Hahn, *Biblioth.*, § 148.

Les deux natures ont gardé dans l'union leur être spécifique : l'Église condamne à la fois et ceux qui les séparent et ceux qui les confondent.

Le neuvième proscrit et la double adoration du Christ au sens nestorien, et l'unique adoration au sens eutychien, cette dernière supposant que la divinité n'est avec la chair qu'une φύσις ou une οὐσία. On doit adorer d'une seule adoration le Verbe uni à sa chair.

Le dixième anathématisme définit que Jésus-Christ crucifié dans sa chair est Dieu et un de la Trinité.

Par le onzième est anathématisé quiconque n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, Origène et leurs écrits, et généralement tous les hérétiques condamnés par l'Église et par les quatre premiers conciles, et quiconque partage leurs sentiments.

Le douzième anathématisme est dirigé contre Théodore de Mopsueste et contre tous ceux qui admettent ou défendent sa doctrine et ses ouvrages.

Le treizième vise Théodoret. Il condamne tous ceux qui défendaient ou ne condamnaient pas ce qu'il avait écrit d'impie contre la vraie foi, contre le premier concile d'Éphèse, contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et généralement en faveur de Théodore de Mopsueste et de Nestorius et de ceux qui partageaient leur sentiment.

Le quatorzième s'occupe d'Ibas. Il anathématise tous ceux qui défendaient ou ne condamnaient pas sa lettre impie à Maris [1] ; tous ceux qui ont écrit ou qui écriraient pour la justifier, en se prévalant de l'autorité du concile de Chalcédoine.

1. On remarquera que le concile suppose toujours qu'il n'est pas certain que la lettre soit d'Ibas lui-même : Τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴϐα γεγράφθαι. Les partisans d'Ibas niaient en effet son authenticité.

Tout le document se terminait par la peine de déposition portée contre les évêques et les clercs, et celle d'anathème portée contre les moines ou laïcs qui oseraient répandre, enseigner ou écrire quelque chose de contraire aux dispositions qu'il contenait. Cent soixante-quatre évêques, y compris Eutychius, le signèrent. Ce fut le dernier acte du concile.

L'empereur se hâta de faire ratifier la sentence par les évêques absents de l'assemblée, en la soumettant à leur signature. En Orient, il rencontra peu de résistance; mais il voulait obtenir aussi l'assentiment des occidentaux et surtout du pape avec qui le concile s'était mis en conflit direct. Ceci était plus laborieux. Les latins montrèrent moins que de l'empressement à souscrire, et il fallut employer à leur égard, et d'ailleurs sans succès, les moyens violents, les menaces et l'exil[1]. On a supposé que Vigile aussi avait été exilé. Rien n'est certain[2]. Ce qui est certain, c'est que le pape finit par céder et par accepter les décisions du concile. On a de ce fait, indépendamment du témoignage des historiens, deux monuments.

C'est d'abord une lettre de Vigile à Eutychius « pro confirmatione quintae synodi oecumenicae[3] », datée du 8 décembre 553. Après avoir rejeté sur les artifices du démon sa résistance antérieure, le pape y condamne les trois chapitres dans le sens du concile, et casse tout ce que lui ou d'autres ont fait pour les défendre.

Le second document est un second *Constitutum* de Vigile[4], daté du 23 février 554. Il était adressé peut-être aux évêques latins, et les longues discussions dans lesquelles il entre ont évidemment pour but de résoudre les

1. Victor de Tunnunum, *Chronique*, col. 960.
2. *Liber Pontificatis*, éd. Duchesne, I, 299; cf. 301, note 28.
3. Mansi, IX, 414-419; *P. L.*, LXIX, 122-128.
4. *Vigilii papae constitutum pro damnatione trium capitulorum*, Mansi, IX, 457-488; *P. L.*, LXIX, 143-178.

objections des partisans des trois chapitres [1]. La conclusion en est d'ailleurs la même que celle de la lettre à Eutychius.

Ainsi, le Ve concile général avait condamné les trois chapitres, et le pape acceptait définitivement cette condamnation. C'était la victoire de la politique impériale, et d'autant plus solide que le successeur de Vigile, Pélage (556-561), d'abord hostile, lui aussi, à cette politique, s'y conforma à son tour. L'Occident cependant se refusa longtemps à entrer dans la même voie, et de nombreux schismes locaux se produisirent en protestation contre les décisions du concile et du pape. En Dalmatie, dans l'Afrique du Nord, dans le nord de l'Italie, dans la Vénétie, l'Istrie, la Ligurie et l'Illyrie, en Toscane, beaucoup d'évêques dissidents repoussèrent la communion de Pélage [2]. Ce fut l'œuvre de ses successeurs, et en particulier de saint Grégoire le Grand [3], de ramener peu à peu à l'Église romaine les diocèses qui s'en étaient séparés ; mais les derniers vestiges du schisme ne disparurent que sous Sergius Ier (687-701) [4], après cent cinquante ans. En France et en Espagne, une certaine hostilité se produisit, sans qu'on en vînt à la rupture. Quant aux monophysites, pour qui Justinien avait fait toutes ces avances et occasionné tant de troubles, il est presque inutile de dire que leur retour à l'Église n'en devint pas plus empressé.

En somme, cette question des trois chapitres fut une malheureuse affaire dont tous les acteurs, l'empe-

1. C'est la lettre d'Ibas surtout qui en fait l'objet. Vigile s'efforce de démontrer : 1° qu'elle n'est pas réellement l'œuvre d'Ibas ; 2° qu'elle n'a été jugée orthodoxe par aucun des prélats du concile de Chalcédoine. L'affirmation de ce dernier point est même appuyée d'un anathème contre les contradicteurs.

2. V. les lettres de Pélage, III, IV, V, IX (*P. L.*, LXIX).

3. V. *Epist.*, lib. III, *epist.* XXIX, XXX ; lib. IV, *epist.* II, III, IV, XXXVIII, XXXIX ; lib. V, *epist.* LI ; lib. XII, *epist.* XXXIII ; lib. XIII, *epist.* XXXIII

4. *Liber pontificalis*, I, 376, XV ; cf. 381, note 45.

reur, le concile, le pape sortirent un peu diminués [1]. Ce n'est pas qu'en soi les décisions finales prises par eux ne soient justes et défendables. Dans la forme et la mesure où on l'a fait, on pouvait légitimement condamner et Théodore de Mopsueste et Théodoret et Ibas : il y avait dans les écrits mêmes des deux derniers des choses répréhensibles, surtout si l'on se mettait au point de vue de la terminologie du VIe siècle. Mais cette condamnation, si elle avait l'avantage de couper court aux récriminations des monophysites, avait l'inconvénient de réveiller des querelles déjà lointaines et d'affaiblir, quoi qu'on fît, l'autorité du concile de Chalcédoine. Dans l'espèce de fusion que l'on tenta entre la théologie cyrillienne triomphante à Éphèse et celle des antiochiens reçue à Chalcédoine, ce fut cette dernière qui paya les frais du rapprochement [2].

§ 4. — La christologie de Léonce de Byzance.

Cependant, en même temps que les politiques, les théologiens travaillaient à montrer l'harmonie des deux théologies en présence, et leurs efforts, s'ils

1. Au point de vue théologique, deux questions se posent à propos de la querelle des trois chapitres : 1° Le Ve concile général ne s'est-il pas mis en contradiction avec le concile de Chalcédoine, surtout en ce qui concerne Ibas et sa lettre? 2° Comment concilier le dogme de l'infaillibilité pontificale avec les jugements contradictoires de Vigile dans ses deux *Constitutum* et le *Iudicatum*? Nous n'avons pas ici à résoudre ces questions. Elles se résolvent cependant sans trop de difficulté, si l'on fait une application exacte des principes théologiques qui y sont impliqués.

2. Ceci est visible par exemple dans l'explication que l'on donne des formules ἐκ δύο φύσεων, et μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. On les interprète sans doute dans un sens chalcédonien, mais on tient à garder les formules. Combien le diacre Ferrand était plus avisé, en souhaitant que la formule μία φύσις κτλ. fût simplement abandonnée comme inutile ou dangereuse (*P. L.*, LXVII, 889 et suiv.).

n'arrivaient pas à gagner les dissidents à l'unité, portaient du moins dans ces questions difficiles des clartés nouvelles. Entre ceux qui s'y distinguèrent particulièrement, il faut nommer le patriarche Éphrem d'Antioche (527-544), dont il ne reste que des fragments [1], et l'auteur — Pamphile de Jérusalem? — de la *Panoplia dogmatica* [2]. Mais celui qui, pour nous, représente le mieux ce mouvement, qui y contribua peut-être avec le plus de force et de pénétration d'esprit, qui d'ailleurs, par ses relations personnelles avec Justinien, en put rendre les résultats plus assurés, est un des moines scythes dont il a été plus haut question, Léonce de Byzance [3].

Né vers l'an 485, plus probablement à Constantinople même, il s'était de bonne heure fait moine, et passionné pour les controverses du temps. Il traversa, un moment, le nestorianisme, puis revint à l'orthodoxie. Chalcédonien, il l'est en conscience; mais il connaît bien aussi la christologie d'Éphèse, et il est convaincu qu'il règne entre les définitions des deux conciles une harmonie parfaite. C'est cette harmonie qu'il veut mettre en lumière, afin de couper court aux objections soit des nestoriens soit des monophysites, et de les ramener, si possible, à l'unité de l'Église. Pour cette œuvre, il s'inspirera du néoplatonisme, dont il trouve des lambeaux dans les Pères : il lira Porphyre et, à travers Porphyre, utilisera Aristote et

1. Photius, *Bibl.*, cod. 228, 229; *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2104 et suiv.

2. Éditée par A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Romae, 1844, II, 595-662.

3. Des ouvrages attribués à Léonce et qui sont tous contenus dans *P. G.*, LXXXVI, 1, 2, il n'y a d'authentiques que : 1° *Libri tres contra nestorianos et eutychianos* (1, 1268-1396); 2° *Capita triginta contra Severum* (2, 1901-1906); 3° *Solutio argumentorum a Severo obiectorum* (2, 1916-1945). — Travaux : F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887. W. Ruegamer, *Leontius von Byzanz*, Würzburg, 1894. V. Ermoni, *De Leontio byzantino*, Paris, 1895. J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908.

ses catégories. Mais ce ne sont là pour lui que des aides extérieurs. Avant tout, il veut reproduire la pensée des Pères [1]. La philosophie lui servira seulement à en rendre compte rationnellement.

Afin de procéder avec méthode, Léonce donne d'abord ses définitions, et dresse, si l'on peut ainsi parler, l'échelle des êtres. La notion la plus générale est celle de l'οὐσία (au sens large), qui comprend tous les êtres, créés ou non. Au-dessous d'elle vient le genre, τὸ γένος, et au-dessous du genre l'espèce, τὸ εἶδος, laquelle se compose du genre et des différences spécifiques, nommées εἰδοποιοὶ διαφοραί, ποιότητες οὐσιώδεις, οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες [2]. L'être de l'espèce est ce qu'on appelle φύσις ou οὐσία au sens strict. Ainsi, la nature humaine se compose du genre τὸ ζῶον εἶναι, et de la différence spécifique τὸ λογικὸν εἶναι [3].

Au-dessous de l'espèce, on trouve l'individu, τὸ ἄτομον. De même que l'espèce comprend le genre et les différences spécifiques, de même l'individu se compose de l'espèce et des caractères individuants, ἰδιώματα ἀφοριστικά [4]. Léonce, comme Aristote, nomme ces derniers συμβεβηκότα, parce qu'ils accompagnent la nature sans en faire partie : il les distingue pourtant des accidents ordinaires συμβεβηκότα χωριστά. Ceux-ci sont les simples états successifs dans lesquels un être peut se trouver, comme d'être sain ou malade; et ils peuvent, par conséquent, en être séparés (χωριστά) : les caractères individuants au contraire, comme d'avoir tel visage, les yeux de telle couleur, etc., sont permanents, et dé-

1. Πάντα ἐκ πατέρων λαϐὼν ἔχω (1, 1344). V. la composition de ses florilèges, dans Junglas, *op. cit.*, p. 24 et suiv.

2. 1, 1301 D, 1277 D; 2, 1921 CD, 1928 C.

3. 2, 1945 B.

4. 2, 1917 C. Remarquons que ces caractères ou accidents individuels ne *constituent* pas la personne; ils la font distinguer au dehors seulement : la personne, comme on le dira plus loin, est constituée par le fait d'exister à part et en soi.

terminent d'une façon continue l'être qu'ils affectent : ce sont des συμβεβηκότα ἀχωριστά [1]. Ils tiennent donc le milieu entre les simples accidents et les différences spécifiques, et c'est pourquoi Léonce ayant nommé celles-ci ποιότητες οὐσιώδεις nomme les caractères individuants ποιότητες ἐπουσιώδεις [2].

La φύσις correspond donc à l'espèce et à l'οὐσία prise au sens strict. Quant à l'hypostase ou à la personne, l'auteur l'identifie simplement, comme les cappadociens, avec l'individu ou avec la φύσις existant à part et en soi. Mais il précise et développe les conséquences qu'il faut tirer de ce concept :

« La nature implique l'idée d'être (simplement); l'hypostase implique de plus l'idée d'être à part : la première indique l'espèce, la seconde révèle l'individu; la première porte le caractère de l'universel, la seconde sépare du commun le propre [3]... La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui résultent de natures différentes [sans doute], mais qui ont entre elles un être commun et inexistent l'une dans l'autre. Quand je dis qu'elles ont un être commun, je ne veux pas parler de celles qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme c'est le cas des substances et des prédicats essentiels que l'on nomme propriétés; mais je veux parler de la nature et de l'essence de chacun des composants, nature qui n'est pas considérée à part (καθ' ἑαυτήν), mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie [4]. »

Dans cette phrase un peu laborieuse, Léonce veut dire que, puisque la notion d'hypostase requiert que l'on existe à part soi (καθ' ἑαυτόν), cette notion ne convient qu'aux individus ayant une existence physique-

1. 1, 1945 BC.
2. 1, 1277 D.
3. Ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι· καὶ ἡ μὲν εἴδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστιν δηλωτική. Καὶ ἡ μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ· ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται (1, 1280 AB; cf 2, 1915 A).
4. 1, 1281 BD.

ment indépendante, et par conséquent ne convient pas respectivement aux parties d'un tout, ces parties fussent-elles elles-mêmes des natures ou des substances : car ces parties existent et subsistent non pas en elles-mêmes, mais dans le tout.

Ces définitions une fois données, Léonce pose en principe que la nature ne peut exister qu'individuelle, dans un individu, et conséquemment hypostasiée de quelque façon : ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ [1]. Une nature sans hypostase est une abstraction. Dès lors, il semblerait que puisque la nature humaine de Jésus-Christ existe, elle est aussi une hypostase. C'est mal conclure, continue Léonce [2]. Entre être soi-même une ὑπόστασις et être ἀνυπόστατος il y a un milieu, celui d'être ἐνυπόστατος, d'exister non en soi mais dans un autre comme la partie dans le tout. C'est ce qui arrive pour l'humanité de Jésus-Christ : elle n'est pas ἀνυπόστατος, puisqu'elle existe : elle n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas καθ' ἑαυτήν : mais elle est ἐνυπόστατος, parce qu'elle existe dans le Verbe à qui elle appartient, et qui lui donne le pouvoir d'exister en la recevant en lui [3].

Ce mode d'exister, cette enhypostasie [4] de l'humanité est-elle possible? Notre auteur essaie de l'établir rationnellement en montrant que la nature présente des cas analogues. Ainsi, les caractères spécifiques et

1. 1, 1280 A.

2. 1, 1277 D.

3. 1, 1277 D et suiv.; 2, 1944 C. Dans ce dernier passage, Léonce touche à la question de la possibilité d'une union hypostatique entre le Verbe et une personne humaine préexistante, dont l'hypostase ou personnalité aurait été abolie par cette union. Il se prononce pour l'affirmative. — Sur l'origine et l'histoire du terme ἐνυπόστατος, v. JUNGLAS, *op. cit.*, p. 150 et suiv.

4. Léonce la définit ainsi : Τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐχ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. Être enhypostasié convient à ce qui n'est pas un accident, et qui cependant existe en un autre et non en soi-même (1, 1277 D).

individuants, ποιότητες οὐσιώδεις ou ἐπουσιώδεις ont une manière d'exister de ce genre, puisque, d'une part, ils ne sont pas de simples accidents et, d'autre part, ils ne sont pas des natures subsistantes (πράγματα ὑφεστῶσα)[1]. La même chose se produit toutes les fois que deux éléments unis entre eux conservent néanmoins leur nature propre, par exemple dans l'union du corps et de l'âme, dans un flambeau allumé[2]. Léonce toutefois se rend compte que ce sont là de simples comparaisons qui ne rendent qu'imparfaitement compte d'un fait unique[3].

On voit, en tout cas, le parti que Léonce pouvait tirer de sa théorie de l'ἐνυπόστατον contre les deux hérésies contraires des nestoriens et des monophysites. Puisque être φύσις n'était pas nécessairement être ὑπόστασις et πρόσωπον, les premiers avaient tort de conclure de la dualité des natures dans le Christ à la dualité des personnes et des hypostases; les seconds avaient tort de conclure de l'unité de l'hypostase et de la personne à l'unité de la nature. Aux nestoriens notre auteur faisait remarquer qu'il est bien vrai que le Verbe τέλειος a pris une humanité complète, τέλεια : mais que, si ces deux éléments sont complets et parfaits, considérés en eux-mêmes, ils ne sont, considérés vis-à-vis du Verbe incarné dont ils sont les éléments, que comme des parties incomplètes, comme le corps et l'âme vis-à-vis de l'homme[4]. Il n'y a donc dans le Christ qu'une per-

1. 1, 1277 D.
2. 1, 1280 B, 1304 BC.
3. 1, 1280 D.
4. Οὐδὲ ὁ Λόγος τέλειος Χριστὸς, κἂν τέλειος εἴη θεὸς, μὴ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτῷ συντεταγμένης· οὔτε ἡ ψυχὴ τέλειος ἄνθρωπος, κἂν τελείαν ἔχει οὐσίαν, μὴ τοῦ σώματος αὐτῇ συνεπινοουμένου (1, 1289). Léonce force ici la note. Le Verbe ἄσαρκος n'est pas en effet tout le Christ, mais il n'en est pas non plus une partie proprement dite, car il n'est pas perfectionné par l'union : et c'est pourquoi il garde sa personnalité.

sonne. Aux monophysites, et aux sévériens en particulier, il faisait remarquer que si les caractères spécifiques de la nature humaine, τὸ λογικὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι, se sont trouvés en Jésus-Christ — ce qu'ils concédaient, — il faut bien admettre qu'il y a eu en lui une φύσις humaine, et par conséquent deux natures[1]. Et qu'on n'objecte pas l'exemple du corps et de l'âme, qui ne forment dans l'homme qu'une nature, pour conclure qu'il n'y a non plus qu'une nature dans l'Homme-Dieu. Le résultat de l'union de l'âme et du corps en effet n'est pas seulement un individu τὶς ἄνθρωπος : c'est une espèce, une φύσις caractérisée, une nature à laquelle plusieurs individus peuvent participer; et comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est de la nature ou de l'espèce, on peut dire de chaque homme qu'il est μία φύσις, bien que le corps et l'âme gardent en chacun d'eux leur ἰδιότης. Mais en Jésus-Christ il n'en va pas de même. Le résultat de l'union en lui n'est pas une nature christique, χριστότης, εἶδος Χριστῶν, qui puisse être participée : c'est forcément un individu, une hypostase unique, incommunicable. Il n'est donc pas μία φύσις, il est μία ὑπόστασις[2]. Il n'existe que trois cas, ajoute Léonce, où l'on peut parler de μία φύσις : 1° relativement à l'espèce ; 2° relativement à l'individu en tant qu'il participe à l'espèce ; 3° lorsque de deux natures, par le mélange, s'en forme une troisième différente des deux autres, ἐξ ἑτεροειδῶν ἑτεροειδές. Le cas de Jésus-Christ ne rentre dans aucun d'eux[3].

Restait un dernier argument de Sévère : si l'on admet deux natures dans le Christ, il faut admettre deux ἐνέργειαι, ce qui conduit à admettre deux per-

1. 1, 1317 D — 1320 A.
2. 1, 1289 B — 1292 B.
3. 1, 1292 BC.

sonnes. Cette difficulté ne semble pas avoir frappé Léonce. Puisque chaque nature conserve ses ἰδιώματα, il est dans l'ordre qu'elle conserve aussi ses ἐνέργειαι, qui ne sont que ses propriétés réelles ou facultés en action[1]. Léonce repousse donc la διαίρεσις καθ' ἐνέργειαν qui impliquerait une séparation des natures[2], mais il repousse aussi l'ἕνωσις καθ' ἐνέργειαν. De même, il écarte la formule sévérienne, τὰς φύσεις μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ θεωροῦμεν, qui implique l'unité objective de nature en Jésus-Christ[3], mais il justifie l'expression de quelques Pères, τὴν τῶν φύσεων διαίρεσιν καθ' ἐπίνοιαν λαμβάνειν, parce qu'il s'agit ici non de distinguer, mais de séparer les natures[4].

Léonce maintient donc absolument la doctrine de Chalcédoine; il tâche seulement de la concilier avec les formules cyrilliennes. Ceci est visible et dans les formules des moines scythes dont il a été un des patrons, et dans certaines autres façons de parler qu'il conserve malgré leur apparente hétérodoxie. S'il condamne l'ἕνωσις συγχυτική[5], il approuve l' ἕνωσις κατ' οὐσίαν, ἕνωσις οὐσιώδης, qui n'est évidemment que l'ἕνωσις φυσική de saint Cyrille, et qu'il entend dans le sens d'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν[6], puisqu'il donne pour toute preuve de sa légitimité la communication des idiomes, ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων[7]. La formule μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη est semblablement adoptée et justifiée dans les numéros 16 et 17 des *Capita triginta contra Severum*[8].

De tout ceci on peut conclure que Léonce de Byzance

1. 1, 1320 AB; cf. 2, 1932 C.
2. 2, 1932 C, 1933 B.
3. 2, 1929 D — 1932 D.
4. 2, 1932 C; cf. 1937 C.
5. 2, 1940 C — 1941 A.
6. 1, 1297 D — 1300 A, 1304 B.
7. Par exemple 1, 1305 C.
8. 2, 1905.

a été excellemment le théologien de son temps. Il s'est attaché à la politique de Justinien, et s'est efforcé de la servir en aplanissant aux dissidents le chemin du retour à l'Église, et en détruisant, autant que possible, les difficultés que leur raison soulevait dans le domaine théologique contre cette réunion. De ces efforts la doctrine christologique a largement profité. Avec Léonce, on peut dire que la notion de la personnalité considérée au point de vue physique s'est complètement fixée, et que le problème de ses rapports avec la nature en Jésus-Christ a reçu sinon une solution adéquate quant au fond, du moins un commencement d'explication exprimé en un terme juste et définitif. C'était là un progrès durable et que la suite devait consacrer, puisque saint Jean Damascène, écrivant deux siècles plus tard, devait reprendre sur ce sujet les mêmes idées, et souvent les mêmes formules que son prédécesseur.

CHAPITRE VI

LE MONOTHÉLISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES VOLONTÉS ET DES OPÉRATIONS EN JÉSUS-CHRIST [1].

§ 1. — Les débuts du monothélisme jusqu'à la publication de l'Ecthèse (619-638).

On a vu, dans le chapitre précédent, comment le désir de procurer dans l'empire l'unité religieuse avait conduit Justinien à l'affaire des trois chapitres. Un désir semblable allait, pendant soixante ans, soulever dans l'Église une nouvelle querelle, celle du monothélisme. Ce n'est pas que la question d'une ou deux opérations, d'une ou deux volontés dans le Christ fût entièrement nouvelle. On se souvient que, s'appuyant sur saint Cyrille et sur le Pseudo-Aréopagite, Sévère s'était prononcé nettement dans le sens de l'unicité d'opération et de volonté. A Léonce de Byzance, au contraire, la dualité des volontés et des opérations paraissait être une conséquence de la dualité des natures; et cette opinion avait été celle d'Éphrem d'Antioche [2],

1. Sources : Les pièces originales dans Mansi, X, XI, et les *Patrologies* grecque et latine aux tomes indiqués. Consulter spécialement Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, III, 1. G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus*, Leipzig, 1897. G. Krueger, Artic. *Monotheleten*, dans *Realencyklop. für protest. Theologie*, XIII. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905. A Chillet, *Le monothélisme, exposé et critique* (thèse), Brignais, 1911.

2. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2105.

du moine Eustathe[1] et de Jean de Scythopolis[2]. On parlait déjà de μία ἐνέργεια et de μία θέλησις à Alexandrie, vers l'an 600 ; et le patriarche Eulogius (580-607) avait dû réfuter ces erreurs[3]. Mais il est probable que, restant dans le domaine théologique, la controverse n'aurait été considérée que comme un incident secondaire de la dispute monophysite. La raison politique vint lui donner tout à coup une ampleur inattendue.

Héraclius avait à défendre l'empire contre les Perses et les Arabes[4], et telle était la force des haines confessionnelles dans les provinces où dominaient les monophysites que l'empereur pouvait craindre que les dissidents ne favorisassent les envahisseurs au lieu de les repousser. Il importait donc souverainement de trouver une formule de conciliation sur laquelle orthodoxes et hérétiques pussent s'entendre et sceller, avec la paix religieuse, l'union contre l'ennemi commun. L'empereur crut l'avoir découverte dans la formule de l'unique opération dans le Christ. Un homme, qui lui était dévoué et en qui il avait pleine confiance, lui aiderait, pensait-il, à la faire accepter de tous : c'était le patriarche de Constantinople, Sergius.

Probablement, Sergius y avait déjà pensé de lui-même. Une série de conférences et de lettres se succédèrent pour réaliser le plan conçu. Dès 619, Sergius écrit à Georges Arsas, paulianiste d'Alexandrie, pour lui demander de lui envoyer les textes des Pères parlant d'une seule ἐνέργεια dans le Christ, afin de pouvoir, sur cette formule, conclure l'union des paulianistes

1. *Epist. de duab. naturis*, *ibid.*, col. 909 B.
2. *Doctrina Patrum*, DIEKAMP, p. 85 et suiv.
3. Dans son traité Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ περὶ τῆς θείας οἰκονομίας, dont un fragment important a ét édité par O. BARDENHEWER dans *Theologische Quartalschrift*, 78 (1896), . 353-401, v. p. 372, 374, 375.
4. Pour ceux-ci à partir de 634.

avec l'Église[1]. En 622, au cours de sa campagne en Arménie, Héraclius confère à Théodosiopolis avec Paul le Sévérien (ou le Borgne), et cherche inutilement à le gagner au monénergisme[2]. En 626, à l'occasion d'une expédition en Lasique, l'empereur insiste encore sur le monénergisme auprès du métropolitain de la province, Cyrus de Phasis. Cyrus émet des doutes sur la légitimité de l'expression μία ἐνέργεια : la lettre de saint Léon lui paraît claire sur ce point. Mais, sur l'ordre de l'empereur, il en écrit à Sergius, pour savoir si, après l'union, on doit admettre en Jésus-Christ μίαν ἡγουμενικὴν ἐνέργειαν[3]. Sergius le rassure, et lui envoie une lettre de Mennas, un de ses prédécesseurs, à Vigile, contenant un certain nombre de témoignages de Pères περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ[4]. Cyrus est gagné. Gagné aussi quelque temps après l'évêque de Pharan en Arabie, Théodore, à qui Sergius écrit de même en lui envoyant copie de la lettre de Mennas. Ainsi se formait peu à peu un premier noyau de monothélites.

Une occasion se présenta bientôt pour lui de se montrer. Le patriarcat d'Alexandrie étant devenu vacant, Héraclius y fit nommer, en 631, Cyrus de Phasis, avec mission spéciale de conclure l'union avec les monophysites d'Égypte. Cyrus s'y employa avec zèle. Il gagna effectivement les théodosiens ou phthartolatres avec leurs clercs, les personnages de marque et plusieurs milliers de personnes, et, le 3 juin 633, célébra avec eux les saints mystères[5]. L'union était fondée sur un

1. *P. G.*, XCI, 333. Les paulianistes étaient un parti monophysite.
2. Mansi, XI, 529.
3. Mansi, XI, 560, 561.
4. Mansi, XI, 529, 532. L'authenticité de cette lettre fut contestée par les légats au VI[e] concile général de 680. On se demande si elle n'a pas été fabriquée par Sergius lui-même.
5. *Epist. Cyri ad Sergium*, Mansi, XI, 561, 564.

formulaire de neuf anathématismes concerté entre les deux partis [1]. On s'y rapprochait autant que possible du langage monophysite sans en adopter la doctrine. L'union en Jésus-Christ est φυσική τε καὶ καθ' ὑπόστασιν (IV); Jésus-Christ est ἐκ δύο φύσεων : il est μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, une seule hypostase synthétique, σύνθετος (VI). Le septième anathématisme définissait le monénergisme : on y condamnait quiconque niait « qu'il n'y eût qu'un seul Christ et Fils, opérant les actions divines et les actions humaines par une seule opération théandrique, comme le dit saint Denys [2] : les éléments dont l'union s'est faite se distinguant par la seule considération de l'esprit et le discernement de l'intelligence ».

L'accord ainsi conclu fut triomphalement annoncé par Cyrus à l'empereur et à Sergius. Celui-ci répondit par une lettre [3], dans laquelle il félicitait son collègue et approuvait la doctrine des anathématismes et notamment du septième : πᾶσα γὰρ θειά τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια, disait-il, ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Λόγου προήρχετο : et il ajoutait que telle était la doctrine de saint Léon dans le fameux passage : ἐνεργεῖ ἑκατέρᾳ μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας. Dans cette citation, remarquons-le, l'ablatif ἑκατέρᾳ μορφῇ était mis pour le nominatif « agit utraque forma », ce qui modifie le sens. En tout cas, si le parti impérial triomphait, les monophysites ne triomphaient pas moins de leur côté. Pour eux, la reconnaissance d'une seule opération était la reconnaissance équivalente d'une seule nature dans le Christ [4].

1. Les voir dans MANSI, XI, 564-568; HAHN, § 232.
2. Ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον. Le mot ἐνέργεια, en latin *operatio*, ne désigne pas dans cette controverse l'énergie ou la force active, mais l'acte lui-même, l'opération, l'agir, τὸ ἐνεργεῖν
3. MANSI, X, 973-976.
4. *Vita Maximi, P. G.*, XC, 77.

Ce premier succès des monothélites fut suivi presque aussitôt (en 634) de deux autres. Une union fut conclue avec les Arméniens dissidents, qui malheureusement dura peu; et l'empereur gagna à sa cause, à condition de le reconnaître pour légitime, le patriarche monophysite d'Antioche, Anastase.

Ainsi, tout semblait aller pour le mieux pour la nouvelle doctrine et ses partisans. Une première opposition cependant venait de s'élever dont Sergius mesura de suite l'importance. Au moment de l'union avec les théodosiens, deux moines se trouvaient en Égypte, Sophronius et Maxime, dont le premier eut communication des neuf anathématismes de 633. Sophronius en aperçut immédiatement le venin, et supplia Cyrus d'y renoncer [1]. N'ayant pu l'obtenir, il se rendit auprès de Sergius pour le même objet, sans plus de résultat. Même, si l'on en croit Sergius [2], celui-ci persuada à Sophronius de ne plus parler ni d'une ni de deux opérations en Jésus-Christ, et de s'en tenir à la doctrine universellement reçue des deux natures, et de l'unique personne de Jésus-Christ opérant à la fois les choses divines et humaines. Sergius en écrivit à Cyrus dans ce sens, et Sophronius revint en Palestine. Mais, sur la fin de cette année 633, ou au début de 634, Sophronius fut élu patriarche de Jérusalem. Cette circonstance changeait sa situation doctrinale. De simple fidèle il devenait juge de la foi : le silence lui parut une forfaiture. A l'occasion probablement de son intronisation (634), il tint à Jérusalem un synode qui définit la doctrine des deux opérations et des deux volontés (δύο θελήσεις καὶ ἐνεργείας) [3], puis il envoya sur ce sujet sa lettre synodale (γράμματα ἐνθρονιστικά) au

1. Mansi, X, 691; XI, 532.
2. *Lettre de Sergius à Honorius*, Mansi, XI, 533, 536.
3. Mansi, X, 607.

pape Honorius, à Sergius et aux autres patriarches [1].

Cette lettre, dont l'importance est considérable, peut se diviser en trois parties. La première (col. 465-472) s'occupe de la Trinité. La seconde aborde la question christologique. Sophronius expose d'abord la doctrine de l'unité de personne et de la dualité des natures, puis en vient au problème des opérations. La dualité des opérations dans le Christ est, d'après lui, une conséquence de la dualité des natures et de la persistance de leurs propriétés. « Comme dans le Christ chaque nature conserve sans diminution sa propriété, ainsi chaque forme opère en communion avec l'autre ce qu'elle a de propre » (col. 480). Puisque l'être des natures est distinct, distinctes aussi sont les opérations, et nous nous gardons d'admettre que ces natures n'ont qu'une unique opération essentielle et physique, de peur que nous ne soyons amenés à les fondre en une seule nature (col. 481). Car c'est par les opérations, disent les philosophes, que l'on discerne les natures, et c'est la différence des opérations qui permet de saisir la diversité des substances (col. 484). Quant à cette opération théandrique dont parle Denys, il faut remarquer que Denys ne la donne pas comme l'*unique opération* en Jésus-Christ, mais comme une opération nouvelle (καινήν... ἑτερογενεῖ καὶ διάφορον) qui s'ajoute aux deux autres, et qui comprend les actions où la divinité et l'humanité s'exercent à la fois (col. 488).

Toutefois, s'il y avait en Jésus-Christ deux opérations, il n'y avait qu'un opérateur, Sophronius ne l'oubliait pas : « Toute parole et toute opération, qu'elle soit divine et céleste, ou humaine et terrestre, nous professons qu'elle vient d'un seul et même Christ et

1. On la trouve dans MANSI, XI, 461-509, et dans *P. G.*, LXXXVII, 3, col. 3148-3200. V. HAHN, § 233. Les colonnes indiquées dans mon texte se rapportent à Mansi.

Fils et de son unique hypostase synthétique. C'était le Verbe de Dieu incarné qui produisait naturellement de lui chaque opération, sans division et sans confusion, suivant ses natures : suivant la nature divine, en laquelle il était consubstantiel au Père, l'opération divine et inexplicable ; et suivant la nature humaine, en laquelle il restait consubstantiel à nous, hommes, l'opération humaine et terrestre : chaque opération convenable et correspondante à chaque nature » (col. 484 ; cf. 480).

Il est remarquable que Sophronius, qui affirme si bien deux opérations dans le Christ, ne parle nulle part de deux volontés. Il n'ignorait pas cependant ce que Sergius pensait de ce dernier point. Mais la controverse n'avait pas encore fait éclat dans ce sens, et on ne saurait de son silence conclure, comme on l'a fait (Dorner), que le patriarche de Jérusalem admettait, au-dessus des deux opérations, une volonté hypostatique unique. Il observait seulement que Jésus-Christ ne subissait pas involontairement et nécessairement (ἀκουσίως ἢ ἀναγκαστῶς) les mouvements et passions de la nature humaine, bien qu'il les subît naturellement et humainement (φυσικῶς καὶ ἀνθρωπίνως, col. 484 et suiv.). Ce n'est pas dire que l'activité et volonté humaines fussent régies et mues par la seule volonté divine.

La troisième partie de la lettre de Sophronius (col. 489-509) s'occupait de questions étrangères à notre sujet et qu'il est inutile de rapporter ici. On y remarquera seulement l'acceptation entière de toutes les lettres de saint Léon « comme sorties de la bouche de Pierre, le coryphée des apôtres » (col. 497).

Tels sont les principaux traits de ce long document, écrit d'un style boursouflé et prolixe, la première protestation contre l'erreur monothélite.

Sergius avait dû pressentir son apparition, car, avant

même qu'il ne fût publié, il avait tâché — ce qui lui était du reste commandé par ailleurs — de s'en garder du côté de Rome. Le pape était alors Honorius (27 octobre 625-638). Il était capital, si l'on voulait faire quoi que ce soit de durable, de l'avoir avec soi. Aussi Sophronius était-il à peine élu patriarche, que Sergius écrivait à Honorius une lettre à laquelle plus d'un emprunt a été fait pour l'histoire des origines de cette controverse[1]. Après y avoir rapporté les événements résumés ici jusqu'à son entrevue avec Sophronius à Constantinople, Sergius continuait en plaidant perfidement la cause monothélite, bien qu'il parût ne désirer que le silence sur ces questions. A la suite de sa conférence avec Sophronius, disait-il, il avait écrit à Cyrus d'Alexandrie, pour lui recommander de ne parler ni d'une seule opération, puisque cette expression, bien qu'usitée par quelques Pères, choquait certaines personnes, ni de deux opérations, puisque cela paraissait une nouveauté et scandalisait beaucoup de gens. D'autant plus qu'admettre deux opérations conduirait à admettre en Jésus-Christ deux volontés contraires l'une à l'autre, ce qui est une impiété (ἀλλὰ γὰρ καὶ ἕπεσθαι ταύτῃ τὸ, καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντι, col. 533). La doctrine des Pères en effet est que l'humanité de Jésus-Christ n'a jamais eu de mouvement contraire à la volonté du Verbe qui lui était uni, mais a accompli son opération naturelle quand et comment et autant que le Verbe l'a voulu (τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν ὁπότε, καὶ οἷαν, καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος ἠβούλετο, col. 536). Cette humanité était, vis-à-vis du Verbe, exactement ce qu'est notre corps vis-à-vis de l'âme qui le régit (ἡγεμονεύεται), l'orne et le dispose à son

1. La voir dans MANSI, XI, 529-537.

gré. De même l'humanité en Jésus-Christ était toujours et en tout mue et régie par la divinité du Verbe (ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τοῦ Λόγου θεότητος ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ἀγόμενον θεοκίνητον ἦν, col. 536). Malgré cela, continue Sergius, nous avons préféré laisser ces discussions et nous en tenir au langage courant des Pères. C'est à quoi Sophronius a consenti, et ce que nous avons suggéré à l'empereur, en lui envoyant les témoignages des Pères sur l'unique opération et l'unique volonté contenus dans la lettre de Mennas à Vigile. Nous lui avons conseillé de confesser simplement « que le Fils unique de Dieu, vraiment Dieu et homme à la fois, opère, lui unique, les choses divines et humaines, et que du même et unique Dieu Verbe incarné, comme nous l'avons dit, procède sans partage ni division toute opération, soit divine, soit humaine » (col. 537). C'est là ce que saint Léon a enseigné par son « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est ».

Cette façon de traiter la nouvelle question par le silence ne pouvait que plaire extrêmement à un romain comme Honorius. Il donna droit dans le piège que Sergius lui tendait. On a de lui au patriarche de Constantinople deux lettres qui ont occasionné bien des discussions et qui demandent une analyse attentive.

La première[1] est une réponse immédiate à la lettre de Sergius; le pape n'a pas encore reçu le document intronistique de Sophronius. Cette réponse, d'une rédaction confuse, peut se résumer dans les trois idées suivantes : 1° On doit éviter de dire une ou deux opérations : ce sont là des questions nouvelles de

1. On n'a plus l'original latin, mais une traduction grecque reconnue fidèle au VI[e] concile général, dans MANSI, XI, 537-544. Le latin donné par Mansi et par Migne (*P. L.*, XL, 470-474) représente une vieille traduction faite sur le grec.

mots qui scandalisent les simples. Si nous disons deux opérations, on nous prendra pour des nestoriens; si nous parlons d'une seule opération, on nous croira eutychiens. Nous savons par l'Écriture que Jésus-Christ est l'unique opérateur de la divinité et de l'humanité; qu'il a opéré d'une multitude de façons; mais ni les évangiles ni les apôtres ni les conciles n'ont parlé d'une ou de deux opérations : et décider s'il est à propos en effet de dire une ou deux opérations n'est pas notre affaire : c'est celle des grammairiens et des philosophes. Qu'on se taise donc sur ce point, ou, si quelqu'un veut s'en occuper, qu'il ne fasse pas de son opinion un dogme de foi. — 2° Il faut s'en tenir à ceci : Jésus-Christ, personne unique, a accompli à la fois les œuvres divines et les œuvres humaines avec le concours des deux natures : le même Jésus-Christ a opéré dans ses deux natures divinement et humainement. — 3° Quant à l'unité de volonté, on doit la reconnaître; car le Verbe a sans doute pris notre nature, mais non pas notre nature viciée; il a pris notre chair, sans la loi de la chair qui répugne à celle de l'esprit. Il n'y a donc pas eu en Jésus-Christ de volonté de sens différent, ni contraire (διάφορον ἢ ἐναντίον θέλημα) à la loi de l'esprit; et, s'il est dit : *Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle du Père qui m'a envoyé* (*Ioan.*, VI, 38), et : *Non pas ce que je veux, mais ce que vous voulez, mon Père* (*Marc.*, XIV, 36), cela ne dénote pas une volonté différente [de celle du Père], mais seulement l'économie de l'humanité qui a été prise (οὐκ εἰσὶ ταῦτα διαφόρου θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προσληφθείσης). Ces paroles ont été dites pour notre instruction, afin qu'imitant l'exemple du Maître, chacun de nous préfère à sa volonté propre celle de Dieu.

La deuxième lettre d'Honorius, dont on ne possède

que des fragments [1], est postérieure à la lettre synodale de Sophronius dont elle semble blâmer les excès. Elle reproduit à peu près les idées de la première. Le pape souhaite encore que l'on supprime de la prédication de la foi la mention nouvelle d'une ou de deux opérations. L'existence en Jésus-Christ de deux natures est claire d'après les Écritures; mais c'est folie (πάνυ μάταιον) de parler dans le médiateur Jésus d'une ou de deux opérations. Dans le second fragment, Honorius touche à un moment à la vraie doctrine en reproduisant la formule de saint Léon : chaque nature, unie à l'autre d'une union naturelle, et en communion avec elle, opère et est opérante, la divine accomplissant ce qui est de Dieu, l'humaine accomplissant ce qui est de la chair, sans division, ni confusion, ni conversion. Ce qui n'empêche pas le pontife de conclure encore qu'au lieu d'une ou de deux opérations, il vaut mieux parler d'un seul opérateur et de deux natures opérantes. Le pape ajoutait qu'il écrivait dans le même sens à Cyrus et à Sophronius, et que les délégués de celui-ci lui avaient promis que le patriarche de Jérusalem cesserait de parler de deux opérations, pourvu que celui d'Alexandrie voulût bien, de son côté, ne plus parler d'une seule opération.

Ces deux lettres ne pouvaient qu'encourager Sergius à persévérer dans la réalisation de son plan. Toutefois, comme il importait de pallier l'effet produit par l'éclat de Sophronius, il prépara dès 636, et fit signer par l'empereur en 638, lorsque celui-ci revint d'Orient, le texte d'un édit destiné à fixer l'attitude que l'on devait garder dans ces questions : c'est l'*Ecthèse.*

L'Ecthèse [2] est une profession de foi. Après avoir exposé la doctrine de la Trinité et de l'incarnation en

1. Grec-latin dans Mansi, XI, 579-582; latin dans *P. L.*, XL, 474, 475.
2. Texte dans Mansi, X, 992-997. Extrait dans Hahn, § 234.

général, elle en vient à la question des opérations et des volontés en Jésus-Christ. Toute opération soit divine soit humaine doit être attribuée au seul Verbe incarné ; mais il faut éviter de dire ou d'enseigner une ou deux opérations : mieux vaut dire qu'il n'y a qu'un seul Jésus-Christ qui opère à la fois les choses divines et humaines. L'expression *une opération* en choque plusieurs, qui pensent y voir un détour pour revenir au monophysisme ; d'autre part, l'expression *deux opérations*, inouïe jusqu'ici, en scandalise beaucoup, parce qu'elle conduit à admettre en Jésus-Christ deux volontés contraires : « Aussi, conclut l'Ecthèse, suivant en tout, et en ceci particulièrement, les saints Pères, nous confessons en Notre-Seigneur Jésus-Christ vrai Dieu une seule volonté, car en aucun temps sa chair vivifiée d'une âme intelligente n'a, séparément et de sa propre initiative, et contre l'assentiment du Verbe divin qui lui était hypostatiquement uni, exercé son activité naturelle, mais bien quand, et de la façon et autant que le Dieu Verbe le voulait[1]. » La pièce se terminait sur une exhortation à tous les chrétiens d'accepter cet exposé de foi sans y rien changer.

En Orient, l'Ecthèse fut acceptée en effet par la majorité de l'épiscopat. Sophronius était mort et avait reçu pour successeur un monothélite, Sergius de Joppé ; Macédonius d'Antioche et Cyrus d'Alexandrie favorisaient les vues de l'empereur. A Constantinople, deux conciles tenus, l'un par Sergius entre les mois de septembre et de décembre 638[2], l'autre par son successeur, Pyrrhus, en 639, approuvèrent l'Ecthèse, et

1. Ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχομένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ Λόγου, τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε, καὶ οἵαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς Λόγος ἠβούλετο (996 C).

2. Sergius mourut le 8 ou le 9 décembre 638.

condamnèrent quiconque professait une ou deux opérations[1]. Les difficultés ne pouvaient donc venir de l'Orient : les décrets impériaux les plus manifestement abusifs étaient toujours sûrs de rencontrer dans l'épiscopat une adhésion servile. Mais elles allaient venir de Rome et de l'Occident. Honorius était mort le 12 octobre 638, et ses successeurs devaient regarder de plus près que lui à toutes ces questions. La vraie opposition au monothélisme était sur le point de commencer.

Avant d'en rappeler brièvement les diverses phases, il est nécessaire que nous nous fassions ici une idée précise de la doctrine monothélite. Cette doctrine est assez confuse et ne saurait être bien comprise sans quelques éclaircissements.

La christologie orthodoxe admet que le Verbe s'est uni la nature humaine au point de se l'approprier et de la faire sienne. Les actions et passions de cette nature lui sont donc rapportées comme au centre d'imputation : c'est lui, c'est le Verbe incarné qui agit et qui souffre dans et par cette nature. Mais ces mots doivent être exactement entendus. La nature humaine n'est pas aux mains du Verbe ce que serait un instrument aux mains d'un principe actif, la hache aux mains de l'ouvrier par exemple. La personnalité prise à part de la nature en effet n'a en soi aucune activité, n'est pas un principe dynamique : c'est un simple mode d'être de la nature, le mode d'exister à part soi et de former un tout physique indépendant. La personnalité est une *condition* requise pour que la nature exerce son activité, car une nature ἀνυπόστατος ne pourrait pas exister, ni par conséquent agir ; mais la personnalité ne met pas en branle cette activité. Si les actions et passions de la nature sont rapportées à la personne, ce n'est pas que

1. Mansi, X, 1000, 1001, 1004.

la personnalité prise isolément en soit la cause principale efficace : c'est parce que la personne concrète comprend et la nature et la personnalité, c'est-à-dire exprime le tout auquel doivent être rapportées les actions et passions de la nature, partie improprement dite de ce tout.

Par conséquent, lorsqu'on dit que le Verbe incarné agit et souffre dans et par sa nature humaine, que veut-on dire? Simplement que la nature humaine existant dans l'être du Verbe comme dans son hypostase ou sa personnalité agit et souffre, et que ces actions et passions sont légitimement attribuées au tout concret, à la personne du Verbe incarné. Le même raisonnement pourrait être fait pour la nature divine du Verbe, et nous verrions ainsi que les activités et opérations divines et humaines de Jésus-Christ, Verbe incarné, doivent être considérées comme formant deux séries *parallèles* [1], ayant l'une et l'autre la condition de leur existence dans la personnalité du Verbe, mais procédant de chacune des deux natures comme de leur vrai principe efficient [2]. Ces séries, dis-je, sont *parallèles* et non *subordonnées* : l'activité humaine n'est pas subordonnée physiquement à l'activité divine, parce que ce n'est pas la *nature* divine, mais bien la *personne* du Verbe, simple relation subsistante, qui a fait sienne l'humanité. Si donc il y a harmonie entre ces deux activités en exercice, cette harmonie n'est pas obtenue d'une façon en quelque sorte mécanique : elle résulte du con-

1. Le mot *parallèle* ne doit point se prendre ici au sens strict et géométrique, puisque les deux séries ont un point commun de rencontre dans le Verbe; la suite explique suffisamment le sens que je lui donne.

2. C'est bien ce qu'a voulu exprimer saint Léon dans la phrase fameuse : « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est ». Le mot *forma* a l'inconvénient d'être abstrait, mais il marque bien que les natures sont, en Jésus-Christ, les principes actifs. Cette activité de chaque nature s'exerce « cum alterius communione », parce que les deux natures sont unies dans le Verbe.

sentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément au vouloir et aux actes divins.

Ces principes ont été complètement oubliés ou méconnus par les monothélites. Sous l'influence du monophysisme sévérien qui mettait partout et toujours en relief la personne du Verbe, ou du monophysisme eutychien qui absorbait la nature humaine dans la nature divine de Jésus-Christ; plus en arrière encore, sous l'influence de l'apollinarisme pour qui l'humanité du Christ privée d'âme humaine n'était qu'un organe mort aux mains de sa nature divine, les monothélites ont considéré la personne du Verbe comme un principe actif mouvant à son gré la nature humaine, ou ils ont fait de celle-ci une appartenance, par l'ἰδιοποίησις, de la *nature* divine en Jésus-Christ. Les deux activités divine et humaine ne s'exercent plus *parallèlement* : l'humaine est *subordonnée* à la divine et, suivant l'expression de Sergius, ne s'exerce plus que « quand et de la façon, et autant que le Verbe divin le veut ».

Cette dépendance cependant peut se concevoir d'une façon plus ou moins absolue, et il y a lieu de se demander comment les monothélites l'ont entendue.

On peut imaginer d'abord que les facultés humaines, y compris la volonté, n'accomplissent plus aucun acte élicite et spontané, mais agissent uniquement sur l'ordre et sous l'impulsion de la volonté divine. Celle-ci les meut et les applique à l'action, et la volonté humaine, mue elle-même, ne fait que transmettre aux autres facultés l'impulsion divine. La volonté humaine étant ainsi réduite à l'état passif, il n'y a vraiment dans le Christ qu'un seul vouloir, ἓν θέλημα, le θέλημα divin ou hypostatique, et il n'y a qu'une opération, μία ἐνέργεια, si l'on considère celle-ci dans sa source première.

Or il n'est pas douteux que cette forme d'erreur n'ait été professée par Sergius et ses partisans. La façon dont la lettre de Sergius à Honorius, l'Ecthèse, et Paul de Constantinople dans sa lettre au pape Théodore représentent l'humanité du Christ comme s'étant approprié le θέλημα θεῖον καὶ ἀδιάφορον du Verbe ; comme étant ὑπ' αὐτοῦ (Λόγου) διὰ παντὸς, ἐν πᾶσιν, ἀγομένη τε καὶ κινουμένη, et par conséquent θεοκίνητος ; comme n'exerçant pas son activité propre (φυσικὴν κίνησιν) indépendamment du Verbe et en dehors de son impulsion, mais seulement ὁπότε, καὶ οἵαν, καὶ ὅσην ὁ θεὸς Λόγος ἠβούλετο, prouve manifestement que ces auteurs supprimaient en Jésus-Christ homme toute spontanéité et tout acte de volonté libre. Et Macaire d'Antioche le signifia sans détour au VI[e] concile général, lorsque, interrogé s'il admettait en Jésus-Christ deux volontés naturelles et deux opérations naturelles, il répondit : Οὐ λέγω δύο φυσικὰ θελήματα ἢ δύο ἐνεργείας φυσικὰς ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἓν θέλημα καὶ θεανδρικὴν ἐνέργειαν[1].

Mais on peut concevoir les choses d'une façon plus radicale encore, et refuser simplement à l'humanité de Jésus-Christ toute capacité propre d'agir. Cette humanité n'est plus alors qu'une substance inerte dans laquelle se répand et s'exerce l'activité divine, à peu près comme le corps reçoit de l'âme sa vie et son mouvement. Le principe dynamique est unique, et par conséquent unique aussi l'ἐνέργεια, l'action et opération de ce principe. C'est plus spécialement le *monénergisme*. Il semble bien que les monothélites en bon nombre ont reculé devant cette façon extrême de comprendre en Jésus-Christ l'unité d'opération. On a remarqué que, passé les premières années, Sergius, s'il veut que l'on

1. MANSI, XI, 345 E.

confesse l'unité de volonté, demande simplement que l'on se taise sur l'unité ou la dualité de l'ἐνέργεια : et il ne paraît pas avoir nié l'existence, dans l'humanité de Jésus-Christ, de facultés naturelles capables d'agir. Il est probable cependant que plusieurs de ses partisans n'ont pas imité sa réserve[1]. C'était, en effet, la doctrine d'Apollinaire, dont le monothélisme procède évidemment, qu'en Jésus-Christ le Verbe est la force, l'énergie, le moteur, tandis que l'humanité ou plutôt le corps est l'élément passif, le mobile, l'organe. Les fragments 107 et 117 de ses œuvres[2] sont péremptoires à ce point de vue : θεὸς ἀναλαβὼν ὄργανον καὶ θεός ἐστι καθὸ ἐνεργεῖ, καὶ ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄργανον. Μένων δὲ θεὸς οὐ μεταβέβληται. Ὄργανον καὶ τὸ κινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν[3]. Or cette doctrine se retrouve dans Théodore de Pharan : Εἶναι μίαν γινώσκειν ἐνέργειαν, ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν Λόγον· ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα[4]. La comparaison de l'union des éléments divin et humain dans le Christ avec celle du corps et de l'âme en l'homme, que les monothélites pressaient volontiers, conduisait d'ailleurs naturellement à cette conclusion, et beaucoup ont dû n'y pas échapper.

Il est enfin une troisième façon de comprendre en Jésus-Christ l'unité d'opération et de volonté : c'est de considérer tous ses actes comme provenant d'une unique nature mixte, théandrique, dont les actes portaient le même caractère. Des eutychiens ont pu entendre ainsi l'ἐνέργεια θεανδρική du faux Denys; mais ce n'était pas le cas de la masse des monothélites.

1. C'est l'avis de Petau, *De incarnatione*, VIII, cap. 4-6, et d'A. Chillet, *op. cit.*

2. Edit. Lietzmann, p. 232, 235. Cf. e deuxième volume de cette histoire, p. 100.

3. Fragm. 117. Il fut lu à la onzième session du VIe concile général, Mansi, XI, 449 DE.

4. Mansi, X, 961 D.

Voilà donc quel était le sens précis des formules mises en avant par Sergius et par l'empereur pour se concilier les monophysites : il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule volonté et une seule activité vraiment spontanée et libre, l'activité et la volonté divines. L'activité de la nature humaine, si tant est qu'elle existe, leur est complètement subordonnée : l'humanité n'est aux mains du Verbe qu'un instrument docile dont il se sert, mais qui ne saurait d'ailleurs avoir aucune initiative.

C'est contre cette fausse conception de l'humanité du Christ que l'orthodoxie allait engager la lutte.

§ 2. — La réaction dyothélite jusqu'au concile de Latran de 649.

Le pape Honorius, avons-nous dit, était mort le 12 octobre 638. Son successeur Severinus, qui ne régna que deux mois, eut peut-être le temps de condamner le monothélisme [1]. En tout cas, Jean IV, élu après lui, le fit condamner par un concile tenu à Rome en janvier 641 [2], et communiqua cette sentence à Héraclius [3]. Héraclius mourut le 11 février de cette même année, laissant le trône à ses deux fils, Héraclius le Jeune et Héracléon. Cette circonstance amena le pape à leur écrire presque aussitôt une lettre importante dont l'objet était d'exposer la vraie doctrine, et surtout de justifier l'orthodoxie d'Honorius [4]. Sergius, disait-il, ayant mandé à Honorius que quelques-uns enseignaient l'existence en Jésus-Christ de deux vo-

1. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 1, p. 392.
2. Mansi, X, 607-610.
3. Héraclius, dans sa réponse, dont il reste une citation, affirma que l'Ecthèse n'était pas de lui, mais de Sergius (Mansi, XI, 9).
4. Elle se trouve dans Mansi, X, 682-686, et *P. L.*, LXXX, 602-607. La lettre est de 641.

lontés contraires, Honorius avait justement condamné cette erreur. En nous, en effet, qui naissons dans le péché et qui éprouvons la loi de la chair, il existe deux volontés opposées : *duas autem dico mentis et carnis invicem reluctantes;* mais en Jésus-Christ né innocent et en dehors de la convoitise, rien de semblable : il n'y avait dans sa sainte humanité qu'une volonté *humaine;* et c'est ce qu'avait voulu signifier Honorius. Au lieu de cela, le patriarche Pyrrhus et ses partisans le représentent comme n'ayant attribué à Jésus-Christ qu'une seule volonté, commune à la fois à la divinité et à l'humanité. Rien n'est plus faux [1]; et d'ailleurs cette doctrine n'est pas soutenable. L'unité de volonté supposerait ou que la divinité ou l'humanité du Sauveur est incomplète, suivant que l'on admettrait que cette volonté est humaine ou qu'elle est divine, ou que les deux natures n'en font qu'une, si l'on admettait que l'unique volonté et l'unique opération viennent à la fois de la divinité et de l'humanité. — Le pape, en terminant sa lettre, demandait la suppression de l'Ecthèse.

On ne sait au juste quelle impression cette lettre produisit à Constantinople : des bouleversements survinrent qui jetèrent en scène coup sur coup d'autres acteurs. Héraclius le Jeune mourut cette année même (641) ; Héracléon fut renversé, et le trône occupé par Constant II. De son côté, le patriarche Pyrrhus fut

1. On remarquera que Jean IV faisait porter la défense d'Honorius uniquement sur la question de l'unité de volonté. Il ne justifiait pas son prédécesseur d'avoir défendu de parler d'une ou de deux opérations, et d'avoir dit que, sur ce point, l'Écriture ne donne aucun enseignement. De plus, il ne voyait dans le texte d'Honorius que l'affirmation d'une seule volonté *humaine* en Jésus-Christ. Or Honorius avait insisté en effet sur l'unité de la volonté humaine, par suite de l'absence de concupiscence en Jésus-Christ, mais pour en conclure qu'il n'y avait non plus en lui qu'une seule volonté divine et humaine *quant à l'objet voulu.* Sur ce dernier point, à vrai dire, Honorius n'avait pas besoin d'être défendu.

impliqué dans la révolution : il dut s'enfuir en Afrique et reçut — sans qu'il eût donné sa démission — pour successeur un prêtre de Constantinople, Paul II (1er octobre 641). Enfin, le pape Jean IV mourut le 12 octobre 642, et, à sa place, on élut Théodore (24 novembre 642). Mais la politique pontificale resta la même. Aux lettres de communion de Paul, Théodore répondit[1] en condamnant de nouveau l'Ecthèse — que Constant II avait d'ailleurs retirée, — en faisant remarquer au patriarche que sa situation canonique n'était pas régulière, et en réclamant de lui une attitude doctrinale nette. Ces représentations furent inutiles. Pendant que Pyrrhus soutenait en Afrique, en juillet 645, contre l'abbé Maxime, la célèbre conférence dont celui-ci sortit vainqueur[2]; pendant que, à la suite de cette victoire, un énergique mouvement conciliaire se produisait en Afrique contre le monothélisme[3], Paul de Constantinople répondant, en 647, à de nouvelles instances du pape ne sut que reproduire, en la renforçant encore, la doctrine de l'Ecthèse[4]. Toute opération soit divine soit humaine vient du seul Verbe incarné. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule volonté, parce que, autrement, il y aurait en lui deux volontés contraires et deux personnes, et parce que son humanité s'est approprié la volonté divine du Verbe, recevant en tout de lui l'impulsion et le mouvement (θεῖον ἐκέκτητο καὶ ἀδιάφορον θέλημα, ὑπ' αὐτοῦ (Λόγου) διὰ παντὸς ἀγομένη τε καὶ κινουμένη), et n'exerçant jamais de sa propre initiative et séparément de lui son activité naturelle, mais seulement quand, et de la façon, et autant que le Verbe le voulait.

1. MANSI, X, 702-705; *P. L.*, LXXXVII, 75-80.
2. V. les actes dans MANSI, X, 709-760; *P. G.*, CXI, 286-353.
3. V. les lettres dans MANSI, X, 919, 926, 930, 943.
4. V. sa lettre dans MANSI, X, 1020; *P. L.*, LXXXVII, 94; HAHN, § 235.

On ne pouvait donc rien attendre du patriarche de Constantinople. En 648 ou 649, Théodore le déposa[1]. Mais à ce moment même ou un peu auparavant, en 648, l'empereur lançait, sur les conseils de Paul, un nouvel édit : c'était *le Type*.

Le Type[2] prétendait imposer silence aux deux partis, et terminer la controverse en la supprimant. Le monothélisme et le dyothélisme y recevaient égal traitement : on devait cesser absolument de discuter s'il y avait dans le Christ une ou deux opérations, une ou deux volontés. L'Ecthèse était retirée; mais personne ne pouvait plus être inquiété pour ses opinions antérieures, et des peines sévères étaient édictées contre les délinquants.

Paru vingt ans plus tôt, le Type aurait peut-être réussi à faire la paix : maintenant, il était trop tard : la querelle s'était envenimée et des décisions autorisées étaient déjà intervenues; le silence n'était plus possible. Non seulement les discussions continuèrent, mais le débat prit une ampleur nouvelle, et Rome se disposa à frapper un coup plus fort.

A Théodore, mort le 14 mai 649, succédait, au mois de juillet, le pape Martin Ier. Il avait été apocrisiaire à Constantinople, et connaissait bien à qui il avait affaire. Encouragé par l'abbé Maxime, un de ses premiers soins fut de réunir au Latran, du 5 au 31 octobre 649, un concile de cent cinq évêques considéré presque à l'égal d'un concile général[3], et où le monothélisme fut examiné de près. Le pape ne craignit pas d'engager sa personne, et parla beaucoup. La doctrine des documents monothélites lus dans la troisième session fut, dans la cinquième, rapprochée de celle des Pères et de

1. Mansi, X, 877 E.
2. Texte dans Mansi, X, 1029-1032.
3. Actes dans Mansi, X, 863. Il y eut cinq sessions.

celle d'hérétiques déjà condamnés[1]. Le résultat fut une proscription de la nouvelle erreur, traduite dans une profession de foi et vingt anathématismes[2]. La profession de foi était celle de Chalcédoine à laquelle on avait ajouté : « ... Et duas eiusdem (Christi) sicuti naturas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eumdem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum secundum veritatem, eumdem atque unum Dominum nostrum et Deum Iesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem. » Cette même doctrine reparaissait dans les anathématismes, dont le deuxième affirmait la spontanéité (*sponte*) des souffrances de Jésus-Christ pour nous, et relevait ainsi l'intérêt sotériologique de la controverse. Le dix-huitième était porté contre Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus et Paul de Constantinople, contre l'Ecthèse et le Type.

§ 3. — Le VI[e] concile général.

L'acte de Martin I[er] condamnant le Type, alors que l'empereur était maître de Rome, était assurément un coup hardi. Constant II se vengea. Le pape, saisi par l'exarque Théodore Calliopas et conduit à Constantinople, fut relégué à Cherson où il mourut (16 septembre 655). Plusieurs évêques furent molestés; l'abbé Maxime, mutilé et plusieurs fois exilé pour son attache-

1. Trois séries de textes patristiques furent produits pour établir : 1° que d'après les Pères l'opération et la volonté ont leur source dans la nature et non dans l'hypostase, et conséquemment que le nombre des natures détermine celui des opérations et des volontés; 2° que les Pères ont attribué au Christ deux volontés libres; 3° qu'ils lui ont également attribué deux opérations naturelles.

2. MANSI, X, 1150-1162; HAHN, § 181.

ment au dyothélisme, expira le 13 août 662 : c'était la persécution.

A Rome cependant, Eugène avait succédé à Martin dès le 10 août 654[1]. Il essaya d'un accord, et envoya à Constantinople des apocrisiaires. On les circonvint si bien qu'ils acceptèrent une doctrine hybride reconnaissant en Jésus-Christ trois volontés, deux naturelles et une hypostatique[2]. C'était toujours mettre dans le Verbe le principe de l'activité humaine du Sauveur. A leur retour à Rome, ils furent très mal reçus. Mais Eugène mourut le 2 juin 657, et sous le règne de ses successeurs, Vitalien (657-672), Adéodat (672-676), Donus (676-678), une sorte de *modus vivendi*, fondé sur un silence réciproque, s'établit avec Constantinople où les patriarches ne faisaient que passer.

Une fois encore, la mort de l'empereur dénoua la situation. En 668, Constantin IV Pogonat succédait à Constant II assassiné. Il ne pressa pas l'acceptation du Type, et dès 678 demanda au pape — qui depuis le 27 juin de cette même année était Agathon — d'envoyer à Constantinople des délégués, pour examiner pacifiquement et de bonne foi la question en litige.

Agathon voulut que ses envoyés emportassent vraiment avec eux la décision de l'Église d'occident et, pour cela, fit tenir dans les différentes provinces des conciles dont quelques documents nous sont restés[3]. Lui-même en tint un à Rome de cent vingt-cinq évêques, vers Pâques 680. Puis, à leur départ, il remit aux délégués deux lettres, l'une écrite en son nom personnel à l'empereur et à ses deux fils[4], la seconde écrite aux mêmes destinataires au nom du pape et des évê-

1. Le pape Martin, qui avait connu son élection, n'avait pas protesté.
2. Mansi, XI, 12 et suiv., 14; *P. G.*, XC, 133 et suiv., 136.
3. Mansi, XI, 175-177, 203-208.
4. Mansi, XI, 234-286; *P. L.*, LXXXVII, 1161-1213; Hahn, § 236.

ques de son patriarcat[1]. Comme la seconde n'ajoute rien à la première, il suffit de connaître celle-ci. C'était une lettre dogmatique imitant le tome de saint Léon. Agathon y expose la foi de son Église dans une sorte de symbole, et, venant à la question des volontés et des opérations en Jésus-Christ, il dit : « Cum duas autem naturas, duasque naturales voluntates, et duas naturales operationes confitemur in uno domino nostro Iesu Christo, non contrarias eas nec adversas ad alterutrum dicimus... nec tanquam separatas in duabus personis vel substantiis, sed duas dicimus, eumdemque dominum nostrum Iesum Christum sicut naturas ita et naturales in se voluntates et operationes habere, divinam scilicet et humanam. » C'est là, continuait le pape, la foi de cette Église apostolique de Pierre qui ne s'est jamais écartée de la vérité, et dont l'autorité a toujours été suivie par l'Église catholique. Puis il expliquait plus au long la doctrine des deux opérations et des deux volontés, l'établissait par l'Écriture, produisait en sa faveur une série de textes des Pères, comparait à son tour l'erreur monothélite aux erreurs qui lui étaient apparentées et en faisait brièvement l'histoire. Il terminait en demandant que le patriarche de Constantinople acceptât la doctrine exposée, et que les empereurs s'employassent à procurer la paix fondée sur cette acceptation.

Munis des lettres du pape, les envoyés occidentaux arrivèrent à Constantinople le 10 septembre 680 au plus tard. Pogonat fit immédiatement convoquer les évêques des patriarcats de Constantinople et d'Antioche. Il ne comptait pas sur les patriarcats de Jérusalem et d'Alexandrie alors au pouvoir des Arabes, et, dans sa pensée, la réunion devait être une simple conférence dans

1. Mansi, XI, 286-315 : *P. L.*, *ibid.*, 1216-1248.

laquelle on discuterait à l'amiable l'affaire monothélite. Mais, contre toute attente, les deux patriarcats susdits purent être représentés par des fondés de pouvoir. La conférence se trouvat ransformée en concile, le VI[e] général[1].

Il dura du 7 novembre 680 au 16 septembre 681 et compta dix-huit sessions. Le procès-verbal de la première porte quarante-trois signatures, celui de la dix-huitième en porte cent soixante-quatorze. Les légats du pape sont nommés et souscrivent avant Georges, patriarche de Constantinople. Ce fut d'ailleurs un concile de critiques et de paléographes. On y vérifia l'authenticité et l'intégrité des textes allégués; on compara les manuscrits; on remonta aux sources. Les bibliothécaires, archivistes, copistes y jouèrent un rôle considérable. Ces précautions ne furent pas toujours inutiles.

Le récit détaillé de ces opérations n'entre pas, on le comprend, dans l'objet de ce volume : nous ne relèverons que les incidents plus significatifs. Les *leaders* de l'opposition monothélite étaient le patriarche d'Antioche, Macaire, le moine Étienne son disciple et les deux évêques de Nicomédie et de Claneus, Pierre et Salomon. Le patriarche de Constantinople, de cœur avec eux, attendait les événements. Ils avaient préparé, en faveur de leur opinion, des dossiers patristiques qui furent lus dans les cinquième, sixième, huitième et neuvième sessions; mais dans les troisième et quatorzième sessions le concile, sur la réclamation des légats et recherches faites, déclara fausses et subrepticement introduites dans les actes du concile de 553 les deux lettres de Vigile à Justinien et à Théodora, affirmant que Jésus-Christ était *una operatio,* et la lettre de Mennas à Vigile[2]. Dans les septième et dixième

1. Actes dans Mansi, XI.
2. Mansi, XI, 225, 584 et suiv. On ne voit pas clairement si le concile les considérait comme inauthentiques dans toutes leurs parties.

sessions, on lut les dossiers patristiques préparés par les légats en faveur du dyothélisme, et dans la huitième, Georges et ses adhérents furent invités à se prononcer. Georges et les évêques de son patriarcat se rallièrent au sentiment des légats ; mais Macaire continua la résistance. Il confessa qu'il reconnaissait seulement ἓν θέλημα ὑποστατικὸν ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεανδρικὴν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν [1], cette volonté unique étant d'ailleurs, d'après sa précédente déclaration, aussi celle du Père et du Saint-Esprit [2]. Toute cette doctrine se trouvait développée dans une ἔκθεσις ou ὁμολογία πίστεως du même Macaire, dont on donna immédiatement lecture [3]. Elle amena, dans la session neuvième (8 mars 681), la déposition de Macaire et du moine Étienne. Dans la treizième session (28 mars), on condamna les lettres dogmatiques de Sergius à Cyrus de Phasis et à Honorius, et la première réponse d'Honorius comme « absolument étrangères aux enseignements apostoliques, et aux décisions des saints conciles et de tous les saints Pères, et comme suivant les fausses doctrines des hérétiques ». Quelques autres écrits, notamment la seconde lettre d'Honorius à Sergius, furent aussi déclarés entachés de la même impiété. Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Pierre, Paul, Théodore de Pharan furent anathématisés, et avec eux Honorius « parce qu'on a trouvé, par ses écrits à Sergius, qu'il avait suivi en tout l'opinion de ce dernier, et qu'il avait confirmé ses dogmes impies [4] ».

C'était le prélude de la sentence définitive. Elle fut promulguée dans la dix-huitième session, le 16 sep-

1. Mansi, XI, 349 C.
2. Mansi, XI, 348 E.
3. Mansi, XI, 349-360. Le passage principal se trouve col. 353 D ; Hahn, § 237.
4. Mansi, XI, 553-556.

tembre 681[1]. Après avoir reproduit les symboles de Nicée et de Constantinople, on acceptait les lettres d'Agathon et de son concile à l'empereur. Puis venait le symbole de Chalcédoine auquel on ajoutait : « Et nous confessons pareillement dans le Christ, selon la doctrine des saints Pères, deux volontés ou vouloirs naturels, et deux opérations naturelles, sans séparation, sans conversion, sans division, sans mélange; et deux vouloirs naturels non contraires — ce qu'à Dieu ne plaise! — comme ont dit les hérétiques impies, mais le vouloir humain [de Jésus-Christ] obéissant, ne résistant pas, ne se révoltant pas, mais soumis à sa volonté divine et toute-puissante. La volonté de la chair en effet a dû se mouvoir, mais se soumettre au vouloir divin, suivant le très sage Athanase[2]. » A la fin, on frappait de déposition et d'anathème les récalcitrants, prêtres ou laïques.

On lut ensuite l'adresse du concile à l'empereur. Elle reproduisait la même doctrine, et anathématisait Théodore de Pharan, Sergius, Paul, Pyrrhus, Pierre, Cyrus « et avec eux Honorius, évêque de Rome, qui les avait suivis dans leurs erreurs », de plus Macaire, Étienne et Polychronius[3]. La vérité triomphait : Pierre avait parlé par Agathon. Celui-ci fut d'ailleurs, dans une lettre subséquente que le concile lui écrivit pour lui demander de confirmer ce qui avait été fait, reconnu

1. Mansi, XI, 624-697.

2. Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ (Χριστῷ), καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κερύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι· ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον (Mansi, XI, 637; Hahn, § 149).

3. Mansi, XI, 665.

pour le πρωτοθρόνος τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας, établi sur la pierre solide de la foi[1].

Le concile était achevé. L'empereur en sanctionna les décisions[2], et le pape Léon II qui, depuis le 17 août, avait succédé à Agathon, les accepta et les confirma[3]. Il anathématisait lui aussi, avec les monothélites grecs, « Honorius, qui a omis de garder pure cette église apostolique par la doctrine de la tradition apostolique, mais a permis, par une trahison perfide, que l'immaculée fût souillée[4] ».

La condamnation du VIe concile général fut le coup de mort du monothélisme. Il eut bien, de 711 à 713, un court regain de vie avec l'empereur Philippicus, élève du moine Étienne; mais ce fut pour peu de temps. Hérésie qui avait sa racine dans le monophysisme, mais qui ne se soutenait plus dès qu'on l'en détachait, elle tomba d'elle-même quand lui manqua l'appui du pouvoir séculier. Sa chute marque, en Orient, la fin des controverses christologiques[5]. Celles-ci avaient duré trois siècles environ; et c'est par une sorte de balancement successif et régulier que l'Église avait maintenu, entre les excès qui s'étaient fait jour, l'unité personnelle, mais aussi le caractère intégral de la nature humaine de Jésus-Christ. Si le cinquième concile général avait renforcé l'œuvre d'Éphèse, le sixième avait repris les principes de Chalcédoine, et proclamé de nouveau Jésus homme parfait et libre. Le monophysisme même purement verbal n'avait pas le dernier mot, et c'est une preuve

1. MANSI, XI, 684.
2. *Id.*, 697-712.
3. *Id.*, 726-735.
4. MANSI, XI, 753 A. Le grec porte μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε, *immaculatam maculari permisit*. On remarquera que le texte grec est le primitif, et doit être préféré au texte donné par MANSI, 731 CD.
5. Des idées monophysites se montrent cependant encore dans la controverse iconoclaste, mais seulement de loin et confusément.

qu'il n'était pas, autant qu'on l'a dit, l'expression authentique de la piété grecque[1].

§ 4. — La christologie de saint Maxime[2].

La décision du VI[e] concile général consacrait la doctrine de celui qui, parmi les grecs, fut avec Sophronius de Jérusalem, mais plus longtemps que lui, le champion le plus illustre du dyothélisme, saint Maxime le Confesseur.

Saint Maxime occupe dans l'histoire religieuse du VII[e] siècle une place importante et comme auteur mystique et comme théologien. Auteur mystique, il se rattache au Pseudo-Denys l'Aréopagite dont il commente les ouvrages, et, par lui, à l'école néoplatonicienne dont il partage les idées sur la contemplation de l'absolu, fin suprême de l'homme. Théologien, il s'est particulièrement intéressé à la personne du Christ et a pris nettement position dans la controverse monothélite. Dans ces discussions, il a volontiers emprunté à Aristote son langage technique et ses définitions précises. Par la rigueur de sa forme, il est déjà un scolastique.

1. Les lettres d'Honorius et sa condamnation par le VI[e] concile général ont soulevé, comme on sait, d'ardentes controverses au sujet de l'infaillibilité des papes, et du droit de les juger qui reviendrait au concile général. Il appartient aux traités de théologie de résoudre ces questions. Mais il semble bien qu'on en ait exagéré les difficultés. La faute d'Honorius était bien plutôt une faute de conduite pratique, due au manque de perspicacité et de réflexion, qu'une erreur doctrinale proprement dite, et c'est bien surtout en l'envisageant ainsi que les papes, ses successeurs, ont approuvé contre lui la sentence du concile. V. la dissertation très objective de J. Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, London, 1907.

2. Œuvres (incomplètement éditées) dans *P. G.*, XC, XCI et IV. On a également de lui un *Computus ecclesiasticus* (*P. G.*, XIX, 1217-1280), et une *Chronologia succincta vitae Christi*, édit. Bratke dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, XIII, 382-384. Travaux : H. Straunbinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn, 1906.

Nous n'avons pas besoin de résumer ici toute la christologie de saint Maxime : cette christologie reproduit fidèlement celle de Léonce de Byzance. Arrêtons-nous spécialement à ce qui regarde l'activité et la volonté du Christ.

L'activité, selon Maxime, est essentielle à l'être existant : on ne conçoit pas un être qui soit, et qui ne soit pas actif : ce serait le néant[1]. Cette activité correspond à la nature de l'être; et c'est même par leurs actes ou opérations que les êtres se distinguent entre eux et que nous en discernons la nature[2]. L'opération ou ἐνέργεια est donc, avant tout, chose de la nature, qui lui appartient et lui est intrinsèque, qui en vient et dont elle est le principe immédiat[3]. La personne peut donner à l'opération, à l'acte, sa valeur morale, mais elle n'en est pas la source physique[4]. Dès lors il est clair que, si nous comptons en Jésus-Christ deux natures, nous devons compter aussi deux activités et deux opérations. Dire que ces opérations sont subordonnées, de telle sorte que l'activité humaine n'est qu'un instrument entre les mains du Verbe, ne résout pas la question; car on tombe dans l'apollinarisme, si l'on fait de l'humanité un instrument naturel au Verbe; et l'on est rejeté dans le nestorianisme si on en fait un instrument qui lui est extrinsèque[5]. Et quant à l'argument tiré des témoignages de saint Cyrille et de Denys l'Aréopagite, il est aisé d'y répondre. Quand le premier a parlé dans le Christ d'une μία τε

1. *P. G.*, XCI, 200.
2. *Ibid.*
3. *P. G.*, XC, 152; XCI, 333-344.
4. Maxime appuie cette affirmation, comme il le fera pour la volonté, d'un argument trinitaire. Si l'on rapporte à la personne l'opération et la volonté, il faut admettre dans la Trinité trois opérations et trois volontés, ce qui est absolument contraire à l'enseignement des Pères (*P. G.*, XC, 152; XCI, 289, 292).
5. *P. G.*, XCI, 64.

καὶ συγγενὴς ἐνέργεια, venant à la fois du Verbe et de la chair, il visait le cas particulier des miracles opérés par Jésus-Christ par la puissance du Verbe, mais avec le concours de son humanité, lorsque, par exemple, sa main touchait le malade. Dans ce cas, il n'y avait moralement qu'une seule action totale, produisant un effet unique, encore qu'une part en revînt à chacune des natures[1]. Et si Denys a parlé d'une καινή τις θεανδρικὴ ἐνέργεια, c'est pour marquer l'intime harmonie avec laquelle les deux natures agissaient ensemble en vertu de leur circumincession (περιχώρησις), ou même pour désigner, comme Cyrille, ces sortes d'opérations complexes dans lesquelles le Verbe et l'homme exerçaient à la fois leur activité[2].

Venant à la question des volontés, Maxime procède, dans sa démonstration, d'une façon analogue. Tout être possède un θέλημα φυσικόν, un appétit au moins inconscient pour le bien qui lui convient[3]. Cet appétit est nécessaire et inéluctable. Mais, dans l'homme, en qui l'intelligence intervient, l'objet particulier sur quoi se portera cet appétit, ce désir, cette volonté, se trouvera déterminé par des considérations rationnelles. Le choix (προαίρεσις) sera dirigé par des réflexions préalables (βουλή, βούλευσις). La détermination ainsi prise, ou l'acte de volonté formé à la suite de ces considérations s'appelle θέλημα γνωμικόν[4]. Le θέλημα γνωμικόν suppose donc dans le voulant un examen, une sorte d'hésitation préalable, hésitation qui a pour cause l'absence dans le sujet d'une vue immédiate et complète du caractère de l'objet vers lequel il se porte. Le

1. *P. G.*, XCI, 85, 101, 344, 345.
2. *P. G.*, IV, 530 et suiv.; XCI, 100, 345, 1045 et suiv.
3. Θέλημά φασιν εἶναι φυσικὸν, ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικήν (*P. G.*, XCI, 12, 192).
4. *P. G.*, XCI, 21 et suiv., 153, 308.

θέλημα γνωμικόν ne se distingue donc pas du θέλημα φυσικόν comme le particulier du général, ni surtout comme le libre du nécessaire ; car le θέλημα φυσικόν peut être libre lui aussi et même d'une liberté plus haute, car elle exclut la possibilité de se tromper et de pécher. Dieu veut librement de cette façon[1]. Le θέλημα γνωμικόν est le vouloir purement humain, toujours faillible et imparfait par quelque endroit.

Ceci posé, Maxime remarque que la volonté libre faisant partie de la nature humaine, le Verbe, s'il a pris réellement cette nature, a pris nécessairement aussi cette volonté[2]. Mais il l'a prise sans ses défauts, c'est-à-dire sans la possibilité de faillir et de pécher, puisque cette possibilité vient en nous de l'ignorance et de la concupiscence, deux choses auxquelles le Christ n'est pas sujet. On trouve donc en lui le θέλημα φυσικόν, c'est-à-dire la volonté et l'acte de vouloir tels qu'ils conviennent à notre nature, mais non pas le θέλημα γνωμικόν, dont les causes sont des défauts de cette nature. Jésus-Christ n'avait besoin, pour se décider, ni de peser les raisons pour et contre, ni de faire appel à des motifs extérieurs : le bien lui apparaissait de prime abord, et sa volonté s'y portait sans obstacle[3].

C'est l'union hypostatique évidemment qui était, en Jésus, le principe de cette rectitude absolue de la volonté humaine. On ne peut imaginer dans l'Homme-Dieu une déviation morale qui serait attribuable au Verbe. Et c'est pourquoi, contrairement à l'affirmation des monothélites, on doit admettre en Jésus-Christ deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, sans craindre qu'elles s'opposent et se combattent. Il n'y a

1. *P. G.*, IV, 141 ; XC, 1088. On remarquera que Maxime entre dans l'idée platonicienne qui fait de l'ignorance la source du péché, *P. G.*, 989 A.
2. *P. G.*, XCI, 73 et suiv., 301 et suiv.
3. *Id.*, 308 et suiv.

qu'un voulant, le Verbe incarné, qui ne peut faire deux actes opposés de volonté; et il est impossible que la volonté humaine, divinisée comme toute l'humanité de Jésus, ne se conforme pas à sa volonté divine. Elle s'y conforme donc, mais librement, et par un vouloir humain et spontané[1].

Telle est, dans ses grands traits, la théorie développée par saint Maxime, et qu'il appuyait de textes scripturaires et surtout de l'autorité des anciens écrivains ecclésiastiques. Il a, comme le pape Martin et son concile de 649, composé en faveur du dyothélisme un dossier patristique[2]; mais il faut avouer que son érudition n'est ni aussi étendue ni aussi sévère dans ses choix que la leur. Le côté philosophique de la question l'attirait davantage, et c'est par ce côté aussi que son œuvre nous intéresse. Il a bien vu tout ce que le monothélisme offrait de séduisant, et toutes les facilités qu'il donnait pour expliquer l'unité de la vie du Christ. Aussi ne l'a-t-il pas repoussé brutalement. Il s'est appliqué plutôt à substituer à l'explication simpliste, et en quelque sorte mécanique de cette unité proposée par l'hérésie, une explication basée sur l'harmonie morale résultant nécessairement dans l'Homme-Dieu de l'unité de sa personne et de la sanctification de son humanité.

1. *P. G.*, XCI, 30, 48.
2. *P. G.*, XCI, 160-169.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Vᵉ AU VIIᵉ SIÈCLE EN DEHORS DE LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE.

§ 1. — Dieu et la Trinité.

Dieu est transcendant et au-dessus de toute pensée (ὑπὲρ πάντα νοῦν)[1]; cependant nous avons de lui une certaine connaissance innée (ἔμφυτος θεογνωσία)[2], et, comme il est l'auteur des créatures, nous pouvons, par elles, savoir non seulement qu'il est, mais, d'une certaine façon (ἀναλόγως), ce qu'il est[3] : telles sont les trois idées qui résument l'enseignement de saint Cyrille sur notre connaissance rationnelle de Dieu. Cet enseignement ne s'éloigne pas de celui d'Athanase et reste, en somme, dans la tradition antérieure. Mais il devait singulièrement être développé par le faux Aréopagite.

Celui-ci pose en principe l'absolue transcendance de Dieu, telle que la concevait le néoplatonisme. Dieu ne rentre dans aucun genre ni aucune catégorie : il est ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν : il ne possède — formellement — aucun des attributs de sagesse, de bonté, de beauté, d'intelligence que nous pouvons admirer dans

1. Cyrill., *In psalm.* XI, vers. 3 (*P. G.*, LXIX, 793); cf. *In psalm.* XXXIII, vers. 6 (col. 885).
2. Id., *Glaphyr. in Genesim*, I (col. 36).
3. Id., *In Isaiam*, IV, orat. I (*P. G.*, LXX, 873).

le monde : aucun nom pris de la créature ne saurait proprement lui convenir : il est ἀνώνυμος [1].

Dieu cependant est l'auteur de tout ce qui, dans la nature, est positif et bon. Il est donc, d'une certaine manière, tout ce positif et tout ce bien, qui n'est que l'expression multipliée de son unité absolue ; et, à ce point de vue, il est aussi πολυώνυμος [2].

On peut donc affirmer quelque chose de Dieu, mais non sans remarquer qu'en étant cela, il est cependant cela excellemment, ou plutôt qu'il est au-dessus de cela, n'étant proprement rien de ce que nous pouvons voir et concevoir, puisque nos idées et nos conceptions sont toujours prises de la créature.

De là, dans la formation de notre idée de Dieu, trois actes intellectuels que l'analyse peut distinguer. Un premier acte, par lequel nous affirmons de Dieu toutes les qualités des êtres dont il est le principe : c'est la *théologie affirmative.* — Un second acte, par lequel nous nions de lui ces mêmes qualités parce qu'il les dépasse (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση) : c'est la *théologie négative.* — Enfin un troisième acte, par lequel nous remarquons que notre négation ne détruit pas notre affirmation première, parce qu'elle déclare seulement que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons affirmer ou nier de lui, ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν [3]. C'est ce que les scolastiques nommeront plus tard *via eminentiae.* Denys a rendu sensible ce *processus* par la multiplication des mots composés avec αὐτό, ἀρχή, ὑπέρ et ἀ privatif, appliqués à Dieu. Les premiers marquent que Dieu est l'être, la perfection essentielle, et le principe de tout être et de toute perfection ; les derniers qu'il

1. *De divin. nominibus*, I, 1, 5, 6 (col. 588, 593, 596) ; *De mystica theologia*, V (col. 1045).
2. *De divin. nomin.*, I, 6 ; II, 3, 11 (col. 596, 640, 649).
3. *De mystica theol.*, I, 2 (col. 1000) ; *Epist.* I (col. 1065).

n'est — formellement — aucune perfection déterminée, mais est au-dessus de toute perfection et de tout être.

Cette connaissance progressive toutefois n'est pas toute la connaissance que, même ici-bas, nous pouvons avoir de Dieu. A côté d'elle, ou plutôt la continuant, se place la vision directe, l'état où, tout raisonnement cessant, dans un silence absolu de la nature et une suspension complète de toutes ses facultés, dans une sorte de nirvanâ mystique, sans idée formelle, l'âme entre en contact immédiat avec l'Être suprême [1]. C'est l'extase néoplatonicienne.

Cette doctrine du Pseudo-Aréopagite a naturellement passé chez son commentateur, saint Maxime. Lui aussi accentue fortement la transcendance divine, et expose la théorie des deux théologies affirmative et négative qui préparent en nous le concept de Dieu [2].

Les formules du consubstantiel trinitaire avaient été arrêtées par les cappadociens. Il était difficile cependant que les discussions soulevées par la controverse monophysite sur le sens des termes φύσις et ὑπόστασις n'eussent pas leur retentissement dans le domaine trinitaire, et n'y donnassent pas lieu à quelques confusions. Si l'on devait, en christologie, identifier φύσις avec ὑπόστασίς, pourquoi ne pas les identifier en parlant de la Trinité? La distinction cappadocienne μία φύσις, τρεῖς ὑποστάσεις n'avait plus dès lors de raison d'être, et, puisqu'on reconnaissait en Dieu trois hypostases, on devait y reconnaître aussi trois natures, trois substances. C'est la conclusion que tirait, à Constantinople,

1. *De myst. theol.*, II, III (col. 1025, 1033).

2. *Capitum theol. et oeconomic.*, centuria I, 4, 7; centur. II, 2, 3; *Mystagogia*, Prooemium (*P. G.*, XCI, 664). A comparer la définition de Dieu donnée par Anastase le Sinaïte : θεὸς μέν ἐστιν οὐσία ἀναίτιος, αἰτία παναλκής, πάσης αἰτίας αἰτία τις ὑπερούσιος. Θεός ἐστιν ἀνώνυμος καὶ ἀσήμαντος παρ' ἀνθρώποις ὕπαρξις, πάσης ὑπάρξεως ποιητική (*Hodegos*, II, *P. G.*, LXXXIX, 53).

vers le milieu du VIe siècle, un philosophe assez obscur, Jean Askunages, et qui fut reprise avec plus d'éclat, vers la même époque, par l'alexandrin Jean Philopon. Celui-ci était un aristotélicien distingué, auteur d'un ouvrage intitulé *L'arbitre* (Διαιτητής) dont saint Jean Damascène a conservé des fragments importants[1]. Philopon y remarque que toute nature existante est forcément individuelle, et qu'étant individuelle elle est forcément une hypostase, car individu et hypostase se confondent[2]. Il en conclut que, puisqu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une hypostase, il n'y a non plus qu'une nature, mais aussi que, puisqu'il y a en Dieu trois hypostases, on y doit compter trois natures : Ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος[3]. De là le nom de trithéites (τριθεῖται) qui fut donné à ses disciples. Ce n'est pas à dire qu'ils admissent réellement trois dieux. Le prêtre Timothée, dans son *De receptione haereticorum*[4], remarque bien que s'ils confessent trois substances (οὐσίας) ou natures (φύσεις) égales, ils refusent cependant de dire qu'il y a trois dieux ou trois divinités.

Une autre erreur, procédant au contraire d'un réalisme exagéré, fut émise, presque à la même époque, par le patriarche monophysite d'Alexandrie, Damien (578-605)[5]. Autre, disait-il, est le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit; mais chacune de ces trois personnes n'est pas Dieu par nature et en soi (καθ' ἑαυτὸν θεὸν φύσει), mais seulement par participation de la nature divine existante en chacune d'elles inséparable-

1. *De haeresibus*, 83 (*P. G.*, XCIV, 744 et suiv.). L'ouvrage entier existe dans une traduction syriaque conservée au Musée britannique (Wright, *Catalog.*, II, 587; cf. I, 114, 388). Sur Jean Philopon, voir encore *De sectis*, Actio V, 6; Photius, *Biblioth.*, codd. 21, 24, 75; Jean d'Éphèse, *Hist. eccles.*, V, 1-12. Cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., p. 471.
2. Ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδείχαμεν (col. 753).
3. *De sectis*, Actio V, c. 6 (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1233).
4. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 61.
5. Timothée, *De recept. haeret.*, col. 60.

ment. Chacune d'elles est une hypostase : ce qui leur est commun est θεός, οὐσία καὶ φύσις. C'était aboutir à une quaternité si l'on ajoutait aux trois personnes le Dieu en soi, ou à une sorte de sabellianisme, si on les considérait comme de pures formes en qui Dieu se manifestait. De fait, les partisans de Damien furent accusés tantôt d'être des sabelliens, tantôt d'être des tétradites (τετραδῖται). Ce dernier nom leur resta.

Ces spéculations venues tardivement attirèrent l'attention des auteurs de basse époque, et surtout de saint Jean Damascène qui les réfuta ; mais elles n'influencèrent pas l'enseignement traditionnel trinitaire tel que le IV[e] siècle l'avait formulé. Pendant le V[e] siècle, cet enseignement ne fit pas de progrès sensible. Saint Cyrille et Théodoret qui, l'un et l'autre, ont écrit sur la Trinité, n'ajoutent rien, en somme, — en dehors de ce que nous dirons à propos du Saint-Esprit, — à l'œuvre de leurs devanciers. Signalons seulement l'apparition de l'expression τρόποι ὑπάρξεως, modes d'existence[1], pour désigner les personnes divines, expression qui se trouve dans les fragments faussement attribués à Amphiloque[2], et dont on usera dans la suite[3] ; et l'emploi plus fréquent de πρόσωπον au lieu d'ὑπόστασις pour désigner ces mêmes personnes divines. Mais, chez le faux Aréopagite et chez saint Maxime, la distinction des personnes de la Trinité, comme il était à prévoir, tend à s'atténuer au profit de l'unité divine, et leur concept trinitaire se rapproche du concept occidental et surtout augustinien. Le premier, fidèle à sa dialectique, n'hésite pas à écrire que les mots *unité* et

1. Le mot se trouve déjà dans saint Basile, *Homilia contra sabellianos et Arium et anomoeos*, *P. G.*, XXXI, 613, dans le sens de manière d'exister du Saint-Esprit : περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Plus tard, il prit le sens de *relation subsistante*.
2. *P. G.*, XXXIX, col. 112.
3. S. MAXIME, *Exposit. orat. dominicae* (*P. G.*, XC, 893).

trinité n'expriment point en réalité ce qu'est l'être transcendant de Dieu [1] : tous deux insistent sur la circumincession des trois termes divins, conséquence de l'unité fondamentale de leur substance [2].

La question de la procession du Saint-Esprit mérite de nous retenir plus longtemps. L'Église grecque du IVe siècle s'était arrêtée, on s'en souvient, à une formule ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ, que l'on pouvait à la rigueur interpréter en ce sens que le Fils est un milieu, pour ainsi parler, que traverse l'action du Père produisant le Saint-Esprit, mais que saint Épiphane en particulier paraît avoir entendue d'une réelle participation active, bien que subordonnée, du Fils dans la production de ce même Esprit. Le premier sens semble avoir été adopté par l'école d'Antioche, surtout par Théodore de Mopsueste et Théodoret. Dans le symbole cité et condamné par le concile d'Éphèse et que l'on croit être de Théodore [3], celui-ci confessait que le Saint-Esprit est du Père, mais il niait qu'il fût le Fils et qu'il eût reçu l'existence par le Fils : καὶ οὔτε υἱὸν νομίζομεν, οὔτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. D'autre part, saint Cyrille ayant écrit, dans son anathématisme IX [4], que le Saint-Esprit n'est pas une puissance étrangère à Jésus-Christ, mais une puissance qui lui appartient en propre, comme étant son propre Esprit (ἴδιον αὐτοῦ πνεῦμα) par lequel il opérait ses miracles, Théodoret répondit que, si par l'expression ἴδιον τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, Cyrille voulait dire que le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils et procède du Père, c'était là une assertion pieuse

1. *De divin. nomin.*, XIII, 3, col. 981.
2. *Ibid.*, et II, 4 (col. 641). S. MAXIME, *Capit. theolog. et oeconom.*, cent. II, 1; *Exposit. orat. dom.* (col. 892, 893). Saint Maxime définit la Trinité : Μονὰς οὐσίας τρισυπόστατος καὶ τριὰς ὑποστάσεων ὁμοούσιος (*Mystagogia*, XXIII, *P. G.*, XCI, 700).
3. MANSI, IV, 1347; *P. G.*, LXVI, 1016; HAHN, § 215.
4. MANSI, IV, 1084; *P. G.*, LXXVI, 308.

que l'on devait recevoir; mais que s'il voulait dire que le Saint-Esprit tient son existence du Fils ou par le Fils, c'était là un blasphème et une impiété que l'on devait repousser : εἰ δ' ὡς ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ πνεῦμα), ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀποῤῥίψομεν[1]. Théodoret, comme son maître, refusait donc au Fils toute part active dans la production du Saint-Esprit[2].

Tout autre est la doctrine de Cyrille. Bien qu'il n'ait jamais écrit la formule définitive ἐκπορεύεται ἐξ υἱοῦ, qu'il n'ose confondre ἐκπορεύεται avec λαμβάνει, qu'il paraisse ne pas apercevoir la question de la procession *ex Filio* ou même l'esquiver alors qu'elle se présente naturellement à lui[3], son enseignement va manifestement dans le sens de la formule latine : il en suppose la substance s'il n'en contient pas l'expression[4]. Ainsi, l'Esprit-Saint n'est pas seulement l'Esprit propre du Fils (ἴδιον)[5], l'Esprit du Fils aussi bien que du Père[6], l'Esprit qui est du Fils et en lui, et son propre Esprit (ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἴδιον

1. Mansi, V, 124; *P. G.*, LXXVI, 432.

2. C'est bien en ce sens causal, pensons-nous, que Théodoret niait, comme Théodore, que le Saint-Esprit fût δι' υἱοῦ, car d'ailleurs l'expression elle-même était trop répandue pour qu'ils la condamnassent. On ne saurait, d'autre part, imaginer que Théodoret réprouve ici seulement le sentiment qui ferait du Saint-Esprit une créature du Fils (τὴν ὕπαρξιν ἔχον), car dans l'*Eranistes*, III (col. 264), il se sert précisément de cette expression pour signifier que le Saint-Esprit tient son être du Père : ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ καὶ τοῦτο (τὸ πνεῦμα) ἔχει τὴν ὕπαρξιν. Elle est empruntée au symbole de saint Grégoire le Thaumaturge : ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον.

3. Par exemple *De ss. Trinitate*, dialog. VII (col. 1080, 1092, 1104, 1117, 1120, 1121).

4. La démonstration de ce point déjà faite par Petau (*De trinitate*, lib. VII, capp. 3 et suiv.), a été poussée à fond dans une these restée malheureusement lithographiée de M. J. Desseigne, et présentée à la Faculté de théologie de Lyon, en 1901.

5. *Adv. Nestorium*, IV, 3 (col. 184); *De ss. Trinitate*, dial. VII (col. 1013), etc.

6. *In Ioannem*, I, 33 (col. 208); *De recta fide ad reg.*, II, 34 (col. 1380).

αὐτοῦ)[1], cet Esprit est encore l'Esprit du Fils, et en lui, et de lui de même que le Fils est engendré ἐκ θεοῦ κατὰ φύσιν : le rapport de l'Esprit au Fils est celui du Fils au Père[2]; le Fils possède comme chose propre le Saint-Esprit qui est de lui et substantiellement en lui (ἴδιον ἔχων τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεφυκὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον[3]). Distinguant avec soin la mission *ad extra* de la production *ad intra*, Cyrille remarque que le Saint-Esprit est dans le Fils et du (ἐξ) Fils φυσικῶς, κατὰ φύσιν[4]; qu'il en reçoit sa puissance, sa science, son action, parce qu'il en vient θεοπρεπῶς, ὡς ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ φυσικῶς προϊόν[5]; qu'il sort de la nature ineffable du Fils, ὡς δι' αὐτῆς προϊὸν τῆς ἀπορρήτου φύσεως αὐτοῦ[6]. Ainsi le Saint-Esprit est de la substance du Père et du Fils, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, est essentiellement du Père et du Fils, du Père par le Fils, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ προχεόμενον πνεῦμα, et cela à cause de l'identité de leur substance, car le Saint-Esprit venant essentiellement de la substance divine (οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν), et cette substance étant commune au Père et au Fils, le Saint-Esprit est propre aux deux et est du Père par le Fils (καὶ ἀμφοῖν ὡς ἓν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας[7]).

De là les comparaisons dont use notre auteur, et qui vont à présenter l'Esprit-Saint comme une sorte d'émanation du Fils. Celle de la fleur et du parfum est remarquable :

« Jésus-Christ ne dit pas que l'Esprit-Saint deviendra sage

1. *De ss. Trinit.*, dial. VII (col. 1120, cf. 1093); cf. *Adv. Nestor.*, IV, 1 (col. 173).
2. *In Ioelem*, XXXV (col. 377).
3. *Explic. duodecim capitum*, IX (col. 308).
4. *Thesaurus*, XXXIV (col. 576, 600, 608); *Adv. Nestor.*, IV, 3 (col. 184).
5. *In Ioannem*, XI, 1 (col. 449); *Thesaurus*, XXXIV (col. 584).
6. *Adv. Nestor.*, IV, 3 (col. 181, 184).
7. *De adoratione in spir. et verit.*, I (col. 148); *Thesaurus*, XXXIV (col. 584, 585); *De ss. Trinit.*, dialog. VI (col. 1009, 1012).

par une sorte de participation [extérieure] venue de lui, ni qu'il transmettra aux saints les discours du Fils à la manière d'un serviteur. Mais c'est comme si une fleur du meilleur parfum disait de l'odeur qui s'échappe d'elle et dont elle pénètre les sens de ceux qui l'entourent : *Elle recevra de moi.* Cette fleur désignerait [évidemment] une propriété naturelle et non pas quelque chose qui serait séparé et participé [du dehors]. C'est ainsi qu'il faut comprendre [les rapports] du Fils et du Saint-Esprit. Car étant l'Esprit de sagesse et de force, il est toute sagesse et toute force, conservant en lui l'opération de celui qui l'envoie, et manifestant dans sa propre nature celle de celui de qui il est » (ὅλην ἐξ ὅλου τὴν τοῦ προϊέντος ἐνέργειαν ἀποσῶζον ἐν ἑαυτῷ, καὶ ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει καταδεικνύον εὖ μάλα τὴν οὗπέρ ἐστιν)[1].

Ailleurs, le Fils est comparé au miel, et le Saint-Esprit à la douceur du miel[2]; le Fils à la lumière, et le Saint-Esprit au rayon qu'elle émet[3]; le Fils au feu, et le Saint-Esprit à la chaleur; le Fils à l'eau, et le Saint-Esprit à la fraîcheur qu'elle produit[4].

La direction de la pensée de saint Cyrille relativement à la procession du Saint-Esprit *ex Filio* n'est donc pas douteuse; mais les théologiens grecs postérieurs ne le suivirent qu'imparfaitement. Gélase de Cyzique, dans son *Histoire du concile de Nicée* (v. 475), II, 20, 22, se contente de l'affirmation que le Saint-Esprit procède du Père et est propre (ἴδιον) au Fils[5]. Même réserve dans le Pseudo-Aréopagite[6], dans l'auteur du *De sectis*, I, 1[7]. On arrive ainsi au VIIe siècle sans que les Grecs paraissent s'être aperçus des progrès qu'avait faits la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit depuis saint Augustin. Les monothélites s'en aperçoivent enfin, mais c'est pour dénoncer comme une erreur la croyance en la procession du

1. *De ss. Trinit.*, dial. VI (col. 1012 ; cf. 1020).
2. *Thesaurus*, XXXIV, col. 588.
3. *Ibid.*, col. 589.
4. *Ibid.*, col. 593.
5. *P. G.*, LXXXV, 1288, 1296.
6. *De divin. nomin.*, II, 7.
7. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1196.

Saint-Esprit *ex Filio*. Le pape Martin Ier avait dû sans doute l'énoncer quelque part, dans ses écrits envoyés en Orient au sujet du monothélisme. Ses adversaires l'accusèrent d'hétérodoxie. Saint Maxime, qui nous apprend le fait[1], s'efforce de disculper le pape en expliquant que les latins, en disant que le Saint-Esprit procède du Fils, n'ont pas l'intention de faire du Fils la cause (αἰτία) de l'Esprit-Saint, car le Père seul est cause proprement des deux autres personnes, mais seulement d'indiquer que le Saint-Esprit vient par le Fils (ἀλλ' ἵνα τὸ δι' αὐτοῦ προϊέναι δηλώσωσι), et qu'il a même substance que lui. C'était ramener la formule latine au sens de la formule grecque. En tout cas, c'est à cette dernière formule que s'en tient personnellement saint Maxime : le Saint-Esprit, dit-il, « procède substantiellement et ineffablement du Père par le Fils engendré », ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσιωδῶς δι' υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον[2].

§ 2. — Angélologie.

On a vu qu'au IVe siècle les cappadociens eux-mêmes n'étaient pas fixés sur la spiritualité proprement dite des anges, et que saint Grégoire de Nazianze n'ose se prononcer absolument sur cette question. Au Ve siècle, les auteurs continuent d'enseigner que les anges sont ἀσώματοι[3], ὑπὲρ σῶμα καὶ αἴσθησιν[4], φύσις ἄσαρκος ἀόρατος, et qu'ils ne peuvent éprouver la concupis-

1. *P. G.*, XCI, 133, 136 ; cf. *P. L.*, CXXIX, 577.
2. *Quaestiones ad Thalassium*, LXIII (*P. G.*, XC, 672) ; *Quaest. et dubia*, Interrog. 34.
3. THÉODORET, *Quaest. in Genes.*, Interrog. 3 (col. 81) et cf. interr. 69 (col. 177) ; *Quaest. in Exod.*, Interr. 29 (col. 257) ; *Graec. affect. curatio*, III (col. 891).
4. CYRILL., *Contra Iulian.*, III (col. 641) ; *Glaphyr. in Genes.*, II (col. 52, 53).

cence[1]. Ces auteurs s'élèvent surtout contre l'ancienne interprétation du passage de la Genèse (VI, 2), qui voyait des anges dans les *fils de Dieu* séduits par les femmes[2]. Et il serait pourtant téméraire de conclure de tout ceci que la doctrine de la spiritualité des anges fût dès lors communément admise en Orient. C'est que le sens du mot σῶμα n'était pas pour ces auteurs aussi précis qu'il l'est pour nous. D'un côté, saint Cyrille de Jérusalem remarque que tout ce qui n'a pas un corps grossier (παχὺ σῶμα) peut être justement appelé esprit (πνεῦμα)[3], et Philopon reproche en effet à Théodore de Mopsueste et à Théodoret d'avoir attribué aux anges des corps subtils[4]. D'autre part, nous voyons Anastase le Sinaïte distinguer des corps terrestres, à trois dimensions, et des corps célestes qui n'ont point de profondeur ou d'épaisseur (πάχος), et encore des corps matériels (ὑλικόν) tangibles et corruptibles, et des corps simples (λεπτόν) qui ne tombent pas sous le toucher[5].

A la fin du vᵉ siècle cependant, le Pseudo-Aréopagite affirma clairement la spiritualité des anges. Il parle de leur simplicité déiforme, θεοειδεστάτη ἁπλότης, de leur vie toute intelligente, et les appelle des esprits supramondains (ὑπερκοσμίων νοῶν)[6]. Cette conception devait triompher. Elle fut naturellement adoptée par saint Maxime dans ses scholies; mais ce fut plutôt dans l'Église latine qu'elle reçut sa pleine expression. Anastase le Sinaïte se contente d'indiquer comme

1. BASILE DE SÉLEUCIE, *Orat.* VI (col. 88); ISIDOR. PELUS., *Epist.* IV, 192.
2. CYRILL., *Glaph. in Genes.*, II (col. 54); THÉODORET, *Quaest. in Genes.*, Interr. 47 (col. 148); BASIL. SELEUC., *Orat.* VI (col. 88); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 192.
3. *Catéchèse* XVI, 15.
4. *De opificio mundi*, I, 16, édit. G. REICHARDT, Leipzig, 1897.
5. *Hodegos*, II, col. 73.
6. *De caelesti hierarchia*, IV, 1, 2; XV, 1.

propre à la nature angélique τὸ ἀπαθὲς τῆς οὐσίας, et il ajoute : ἀπαθὲς δὲ τὸ ἀθάνατον αὐτῷ εἶπον[1].

Théodoret regarde comme vraisemblable que la création des anges a non pas précédé, mais accompagné celle du ciel et de la terre[2]. Quant au péché des anges déchus, du moment que l'on refusait d'y voir un péché de la chair, on se trouvait naturellement amené à y voir un péché d'orgueil. C'est la pensée de saint Cyrille[3], de Théodoret[4], de Basile de Séleucie[5].

Cette doctrine n'était pas nouvelle. La grande nouveauté introduite dans la théologie des anges à l'époque dont nous parlons fut leur distribution en trois hiérarchies et neuf ordres enseignée par le Pseudo-Aréopagite. Jusqu'à lui, les auteurs, s'inspirant de ce qu'ils trouvaient dans l'Ancien Testament et dans saint Paul, comptaient plus ou moins de catégories angéliques, et n'attachaient d'ailleurs que peu d'importance à ces énumérations. Théodoret, par exemple, nomme les Principautés, les Puissances, les Trônes, les Dominations, les Séraphins, les Chérubins « et d'autres noms à nous inconnus[6] ». La classification de Denys accepte sans doute les dénominations antérieures, mais elle repose sur une théorie de philosophie mystique qui domine toute sa théologie. Le but de l'action divine en nous est de nous déifier (θείωσις), et cette déification comprend trois opérations successives, la purification, l'illumination, la perfection (κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις)[7]. Or cette action de Dieu

1. *Hodegos*, II, col. 64.
2. *Quaest. in Genes.*, Interr. 4 (col. 84).
3. *In Ioannem*, V (col. 809).
4. *Graecar. affect. curatio*, III (col. 896).
5. *Orat.* XXIII (col. 269).
6. *In psalm.* CIII, vers. 21 (col. 1692); cf. Basil. Seleuc., *Orat.* XXXIX col. 429).
7. *De caelesti hierarchia*, III, 1, 2.

sur nous ne s'exerce pas directement : elle requiert des intermédiaires. Entre ces intermédiaires sont les anges. Les plus élevés, qui forment la première hiérarchie, communiquent immédiatement avec Dieu et puisent en lui leur lumière. Les moins élevés, qui composent la troisième hiérarchie, sont rapprochés de la terre et communiquent avec nous. Ils reçoivent leur lumière de la première hiérarchie, mais indirectement seulement, car entre la première et la troisième hiérarchie s'en trouve une seconde, illuminée par la première, transmettant la lumière à la troisième, et remplissant ainsi entre elles le rôle que l'ensemble des anges remplit entre Dieu et nous. Là d'ailleurs ne s'arrête pas le nombre des intermédiaires. Chaque hiérarchie se compose elle aussi de deux extrêmes et d'un milieu, c'est-à-dire de trois ordres d'anges qui sont entre eux dans le rapport où sont entre elles les hiérarchies. Et l'on obtient ainsi neuf ordres d'esprits célestes, que Denys classe de la façon suivante. La première hiérarchie comprend les trônes, les chérubins et les séraphins; la deuxième les puissances, les dominations et les vertus; la troisième les anges, les archanges et les principautés[1].

Bien que Denys insiste sur les relations des anges avec les hommes, il ne mentionne pas spécialement leur rôle d'anges gardiens. La croyance qui attribue non seulement aux royaumes et aux Églises, mais encore à chaque homme ou du moins à chaque fidèle un ange particulièrement chargé de les conduire était cependant toujours en honneur. Saint Cyrille la connaît et l'adopte en maint endroit[2]. Théodoret fait de même, et remarque que les nations ont pour gardien un

1. *De caelesti hierarchia*, IV, 3; VI, 2; VII, 2; VIII, 2; IX, 2; X, 1.
2. *Glaph. in Genes.*, IV (col. 189); *In psalm.* XXXIII, v. 8 (col. 888); XLIX, v. 4 (col. 1078); *Contra Iulian.*, IV (col. 688).

archange[1]. Anastase le Sinaïte donne semblablement un ange à chaque fidèle (πιστός)[2]. Et si ces auteurs ne définissent pas dans le détail les fonctions de ces anges gardiens, on peut cependant conjecturer quelles elles sont par ce qu'ils disent ailleurs du rôle des bons anges en général. Ces anges nous éclairent et nous enseignent certaines vérités; ils nous excitent à la prière et intercèdent pour nous; ils introduisent les élus dans le ciel; mais ils ne sauraient remettre les péchés, ni d'eux-mêmes sanctifier les âmes[3].

§ 3. — L'homme, la chute, la grâce.

Saint Cyrille définit l'homme ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν[4]. Dans cet homme, créé libre, on distingue deux substances[5], le corps et l'âme. L'âme elle-même est définie par saint Maxime : [Οὐσία] ἀσώματος, ἁπλῆ, ἀθάνατος, λογική[6]; par Anastase le Sinaïte : Οὐσία λεπτὴ, ἄϋλος καὶ ἀσχημάτιστος, εἰκὼν θεοῦ καὶ τύπος[7]. On admet généralement que chaque âme est créée[8], et saint Maxime en particulier enseigne que l'âme n'existe ni avant ni après le corps : les deux éléments de l'homme sont produits simultanément[9].

Ce sont là plutôt doctrines philosophiques. Il im-

1. *Quaest. in Genes.*, Interr. 3 (col. 81); *In Daniel.*, X, 13 (col. 1496, 1497).
2. *Quaest.* LVII (col. 621).
3. Cyrill., *In psalm.* XLI, v. 5 (col. 1004); *In Ioannem*, I (col. 128); *Thesaurus*, assertio XIII (col. 252), XX (col. 345); S. Nil, *De oratione*, 81; *Epist.* IV, 13; *Sententiae*, 16.
4. *In Ioannem*, VI (col. 932).
5. Théodoret, *Haeretic. fabul. comp.*, V, 11 (col. 492); S. Maxime. *Capitum quinquies centenorum*, centuria II, 32.
6. *De anima* (col. 356 et suiv.); cf. *Epist.* VI, 3 (col. 425).
7. *Hodegos*, II (col. 72).
8. Cyrill., *Adv. Nestor.*, I, 4 (col. 37); Théodoret, *Quaest. in Genes.*, Interrog. 23 (col. 121), 39 (col. 137).
9. *Epist.* XII (col. 489).

porte davantage, au point de vue qui nous occupe, de savoir quel retentissement avaient eu dans le monde grec les débats du pélagianisme, et dans quelle mesure avait progressé sous cette influence la théologie du péché originel. Théodore de Mopsueste s'était, on s'en souvient, montré favorable d'abord aux vues pélagiennes, puis, sous la pression des circonstances, avait modifié son attitude [1]. D'autre part, le concile d'Éphèse confirma, dans sa lettre au pape Célestin, la condamnation portée par Zosime contre les pélagiens [2]. Ces deux faits indiquent que, depuis le concile de Diospolis, les orientaux avaient donné à cette question quelque attention. Nous allons voir toutefois qu'en général, ils restaient encore loin des conceptions augustiniennes.

Sur l'élévation originelle du premier homme à un état supérieur, on était d'accord. Saint Cyrille suppose ou dit manifestement qu'Adam avait été créé pour l'immortalité, enclin au bien, exempt de la concupiscence désordonnée et dans la familiarité de Dieu ; qu'il était comblé d'avantages naturels, qu'il avait reçu le Saint-Esprit, le don de prophétie, la sagesse et la science infuse. Son corps pourtant était de terre, et par là naturellement sujet à la mort, mais il échappait à la mort par privilège, élevé qu'il était au-dessus de sa condition native [3]. Maxime parle également de la science et de l'immortalité départies à Adam [4]. Théodoret, en général plus réservé, affirme cependant lui aussi que Dieu avait élevé le premier homme à une condition meilleure que la terre, c'est-à-dire à l'im-

1. Marius Mercator, *Monumenta... Excerpta ex libris Theod. Mopsuest.*, praef., 3 (*P. L.*, XLVIII).

2. *Epist.* XX, 3, 6 (*P. L.*, L, 518, 522).

3. *In psalm.* VI, v. 3 (col. 745) ; LXXVIII, v. 8 (col. 1197) ; *In Ioelem*, XXXV (col. 377) ; *In Ioannem*, I (col. 128) ; V (col. 752) ; *Cont. Iulian.*, III (col. 637, 640).

4. *Capit. quinq. centen.*, cent. II, 26 ; *Quaest. ad Thalass.*, qu. XXI (col. 312).

mortalité, et, bien qu'il s'efforce d'expliquer d'une façon naturelle l'absence de concupiscence entre Adam et Ève, il est bien obligé de constater cette absence [1].

Hélas ! l'homme ne sut pas conserver les prérogatives de cette condition première. Dieu, pensant à la réparation qu'il en ferait par le Christ, permit son péché [2]. En conséquence, Adam devint mortel, sujet à la corruption, à la concupiscence et à l'ignorance, enclin au mal : il se trouva privé des dons divins et du Saint-Esprit. C'est la chute. Adam ne tomba pas seul : toute sa descendance avec lui et par lui connut la déchéance. Cette déchéance, dans la théorie augustinienne et latine du péché originel, comprend deux degrés, ou, si l'on préfère, deux déchéances distinctes. Les enfants d'Adam n'héritent pas seulement des misères physiques (mort, douleurs, etc.) et morales (ignorance, concupiscence), peine de son péché : ils héritent de son péché lui-même : ils naissent pécheurs : il n'y a pas pour eux chute seulement, il y a faute. Comment la théologie grecque de l'époque dont nous parlons a-t-elle compris cette double déchéance?

Sur le fait qu'Adam a transmis à sa postérité la peine de son péché, que les misères physiques et morales actuelles de l'humanité sont la conséquence du péché d'Adam, on peut dire que cette théologie est unanime, et qu'à ce point de vue elle exclut formellement le pélagianisme. Indépendamment de saint Cyrille, dont les témoignages sur cet objet sont innombrables et sur qui il faudra revenir, Théodoret affirme que le péché d'Adam l'ayant rendu mortel, sujet à la corruption, à la concupiscence, au péché, Adam a engendré des enfants sujets à la mort et à la concupiscence, comme

1. *Quaest. in Genes.*, Interrog. 28 (col. 125), 37 (col. 137); *In psalm.* L, v. 7 (col. 1244).

2. Cyrill., *Glaph. in Genes.*, I (col. 25).

lui-même [1]; que nous avons été tous condamnés à la mort, que toute la nature humaine est devenue captive ensuite du péché d'Adam [2]. Dans l'*Eranistes*, III, il pousse à fond le parallèle entre Adam et Jésus-Christ, et montre les hommes solidaires de la peine du premier comme du triomphe du second [3]. Saint Maxime voit dans les douleurs, la concupiscence et la mort la conséquence du péché d'Adam [4]; et l'on trouverait des passages analogues dans Théodote d'Ancyre [5], Proclus de Constantinople [6], saint Nil [7], saint Isidore de Péluse [8] et Anastase le Sinaïte [9].

Sur ce premier point donc nulle difficulté; mais cette théologie, si explicite pour affirmer que nous subissons la peine du péché d'Adam, l'est beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son péché même. L'école d'Antioche, toujours jalouse de sauvegarder les droits et l'intégrité de la nature humaine, devait éprouver une difficulté particulière à entrer dans cette idée. De fait, Théodoret y est plutôt hostile. Il pose en principe que « l'action du péché n'est pas en nous naturelle », « que le péché n'est pas l'œuvre de la nature, mais du choix mauvais [10] »; il interprète le ἐφ' ᾧ de *Rom.*, v, 12 dans le sens de *parce que*, et ajoute qu'en effet « chacun de nous subit la sentence de mort non à cause du péché du premier père, mais à cause de son péché propre »

1. *In psalm.* L, v. 7 (col. 1244); *Quaest. in Genes.*, Interr. 37 (col. 136).
2. *In psalm.* LX, v. 7, 8 (col. 1326); *Haeret. fabul. comp.*, V, 11 (col. 492).
3. Col. 245 et suiv.
4. *Quaest. ad Thalassium*, qu. LXI (col. 632 et suiv.); qu. XXI (col. 312).
5. *Homil.* III, 3; VI, 8-10 (col. 1388, 1424 et suiv.).
6. *Homil.* XI (ap. Marius Mercator, *P. L.*, XLVIII, 779).
7. *Peristeria*, X, 3 (*P. G.*, LXXIX, 889 et suiv.).
8. *Epist.* IV, 52, 204 (col. 1101, 1292).
9. *Quaestio* 143 (col. 796).
10. *In psalm.* L, v. 7 (col. 1244); *Eranistes*, I (col. 40).

(οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν)[1]. Le οἱ πολλοί de *Rom.*, v, 19 est expliqué dans le sens de *beaucoup*. Beaucoup sont devenus pécheurs à cause du péché d'Adam, comme beaucoup sont devenus justes par l'obéissance de Jésus-Christ : car il y a eu d'ailleurs des justes sous la Loi, comme il y a des pécheurs sous la Grâce[2]. Enfin notre auteur remarque que si l'on baptise les enfants, ce n'est pas qu'ils aient goûté le péché (οὐδέπω τῆς ἁμαρτίας γευσάμενα), c'est parce que le baptême ne fait pas que remettre les péchés, il est aussi le gage des biens futurs[3].

Cette dernière observation revient très nette dans la lettre d'Isidore de Péluse à Herminius[4], lettre où le saint examine précisément cette question : Pourquoi baptise-t-on les enfants puisqu'ils sont sans péché? Il répond que des gens minutieux (σμικρολογοῦντες) disent que ces enfants, dans le baptême, « dépouillent la souillure transfusée à la nature à cause de la transgression d'Adam » (τὸν διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥύπον ἀποπλύνονται). Il admet cette réponse, mais il la trouve insuffisante, et se rabat sur les effets positifs et de sanctification du baptême.

Isidore de Péluse trouve insuffisante l'explication des latins : toutefois, je l'ai dit, il l'admet comme exprimant une vérité[5]. Isidore est de l'école de saint Cyrille, de cette école qui comprend plus profondément

1. *In epist. ad Rom.*, V, 12 (col. 100). Cette réflexion ne contredit qu'en apparence ce qui a été rapporté plus haut de Théodoret. Suivant Théodoret, le péché d'Adam a entraîné notre mort, parce qu'il a causé en nous la concupiscence, source de nos péchés personnels, lesquels nous méritent la mort.

2. *In epist. ad Rom.*, V, 19 (col. 101, 104).

3. *Haeret. fabul. comp.*, V, 18 (col. 512).

4. *Epist.* III, 195.

5. On peut se demander si c'est bien l'opinion des latins que vise Isidore, ou si ce n'est pas plutôt la doctrine d'Origène (cf. *Hist. des Dogmes*, I, p. 292, 293) : on remarquera le mot ῥύπος, employé par l'un et par l'autre.

que celle d'Antioche le besoin que l'homme a de Dieu ; et c'est dans cette école en effet que nous rencontrons plutôt, sur le sujet qui nous occupe, une doctrine qui se rapproche, sans la rejoindre, de la doctrine augustinienne.

« Par Adam, écrit Proclus de Constantinople, nous avions tous souscrit au péché » : διὰ γὰρ τοῦ Ἀδὰμ πάντες τῇ ἁμαρτίᾳ ἐχειρογραφήσαμεν[1]. Quant à Cyrille lui-même, il est remarquable d'abord que, dans la condamnation et la déchéance du premier homme, il voit toujours la déchéance non d'un individu isolé mais de la nature humaine. Adam se laissant aller à la désobéissance, ἡ φύσις εὐθὺς θανάτῳ κατεδικάζετο[2]. Ensuite saint Cyrille n'est pas loin, à l'exemple d'Augustin, de considérer comme un péché la concupiscence qui accompagne l'acte conjugal[3]. Il déclare encore que « le cœur de tous les hommes a été comme souillé par la transgression *en* Adam, et la perversion au mal[4] » ; que par là la nature humaine s'est trouvée détournée de Dieu (ἐν ἀποστροφῇ τοῦ θεοῦ)[5], hors de son amitié (ἔξω τῆς πρὸς θεὸν οἰκειότητος)[6] ; que nous avons été corrompus en Adam (Ἀδὰμ, ἐν ᾧ καὶ ἐφθάρμεθα)[7]; que nous sommes devenus malades par la mort du péché à l'instigation du serpent[8]. Il semble que nous touchions à la formule latine : mais voici qui nous en éloigne. Si nous encourons la peine de notre premier père, écrit Cyrille, c'est parce que nous avons *imité* son péché[9] ; et dans ce même commentaire sur l'épître aux Romains, il

1. *Orat.* I, 5 (col. 685).
2. *Glaph. in Genes.*, I (col. 21).
3. *In psalm.* L, v. 7 (col. 1092).
4. *In psalm.* L, v. 12 (col. 1100) ; *In Ioannem*, XII (col. 656).
5. *In psalm.* L, v. 13 (col. 1100).
6. *In psalm.* LXXVIII, v. 8 (col. 1197).
7. *Quod unus sit Christus* (col. 1272).
8. *In psalm.* XXIX (col. 856).
9. *In epist. ad Rom.*, V, 12 (col. 784).

précise sa pensée. Après avoir dit que « nous avons été condamnés en Adam, et que de lui, comme d'une première racine, la mort, fruit de la malédiction, a passé dans ce qui est né de lui », il se fait l'objection : Mais comment la faute d'Adam nous est-elle imputée, puisque nous n'existions pas lorsqu'il a péché? Cyrille répond que les désirs impurs ayant, après son péché, envahi la chair d'Adam, ils ont, par le fait même, envahi la nôtre et qu'ainsi « la nature a contracté la maladie du péché » (νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν). C'est pourquoi, continue-t-il, « beaucoup ont été constitués pécheurs, non qu'ils aient péché en Adam — car ils n'existaient pas encore — mais parce qu'ils sont de la même nature que lui, nature qui est tombée sous la loi du péché[1] ». Nous ne trouvons plus ici évidemment la théorie augustinienne du péché originel proprement dit : il ne s'agit dans nos textes que de la mort ou de l'entraînement au péché actuel, entraînement qui est bien une déchéance, une corruption, un mal, une « loi de péché » qui nous vient par voie de génération, mais auquel Cyrille ne donne pas simplement le nom de péché.

Les théologiens grecs des ve, vi^e^ et viie siècles n'avaient donc qu'imparfaitement compris le sens des décisions occidentales contre le pélagianisme, sur le point dont nous parlons[2]. Il est probable qu'ils les avaient, en général, fort peu étudiées.

Avaient-ils mieux pénétré ce qui regarde la nature et la nécessité de la grâce?

On en peut raisonnablement douter[3]. Leur enseigne-

1. *In epist. ad Rom.*, V, 18, 20 (col. 788, 789); *De recta fide ad regin.*, I, 3 (col. 1205).
2. Le passage de saint Maxime dans sa lettre à Marin (*P. G.*, XCI, 136), à propos de la doctrine des latins sur l'exemption de Jésus-Christ du péché d'origine, n'est pas lui-même concluant en sens contraire.
3. Il faut cependant excepter de ce verdict et de celui qui précède

ment n'accuse pas sur celui de leurs prédécesseurs de progrès notable : il reste, en tout cas, complètement en dehors de l'influence de celui de saint Augustin. D'un côté, nos auteurs proclament, comme leurs devanciers, que la nature humaine n'a pas été, par la chute, foncièrement viciée, et qu'elle est capable, même chez les païens, de produire des fruits de vertu. Il est des hommes, remarque Théodoret, qui ne connaissent pas la piété ni les enseignements divins, et qui cependant s'appliquent aux bonnes œuvres[1]. D'autre part, ils répètent comme une vérité non moins certaine que l'homme, sans la grâce, ne saurait se sauver, éviter toujours le péché, se repentir de ses fautes, pratiquer le bien comme il le faut, acquérir les vertus, mettre à exécution ses bons desseins :

« Personne ne peut se sauver si Dieu ne l'aide[2]. » — « Sans le secours de Dieu tout esprit sera faible ; avec son secours et sa force bénignement accordés, tout ce qui était faible sera vigoureux et évitera le naufrage[3]. » — « Il n'est pas au pouvoir de ceux qui veulent vivre saintement de le faire sans être appelés[4]. » — « Tous les hommes, même ceux qui sont ornés des actes de vertu, ont besoin de la grâce divine[5]. » — « [L'apôtre] appelle don de Dieu et d'avoir cru, et d'avoir noblement combattu, non pour exclure le libre arbitre de la volonté, mais pour nous enseigner que la volonté privée de la grâce ne peut d'elle-même opérer, comme il faut, aucun bien[6]. » — « Il est impossible que quelqu'un marche sans faute dans la voie de la vertu, sans la grâce de Dieu[7]. »

Ainsi parlent saint Cyrille et Théodoret, et il serait

les moines scythes dont il a été question plus haut (p. 131) et qui, on le verra, professaient tout l'augustinisme (v. plus bas, p. 297 et suiv.).

1. *Quaest. in Levitic.*, Interrog. 11 (col. 316).
2. Cyrill., *In psalm.* XXXII, v. 1 (col. 869).
3. Id., *In psalm.* XXXVI, v. 24 (col. 941).
4. Id., *In Lucam*, XIII, v. 23 (col. 776).
5. Théodoret, *In psalm.* XXXI, v. 10, 11 (col. 1092, 1093).
6. Id., *In epist. ad Philipp.*, I, v. 29, 30 (col. 568).
7. Id., *In psalm.* XXXVI, v. 23, 24 (col. 1132), et cf. *In psalm.* LXXXIX, v. 17 (col. 1608).

aisé de citer des textes analogues tant de ces mêmes auteurs[1] que d'Isidore de Péluse[2], de saint Nil[3], de saint Maxime[4]. Ils remarquent d'ailleurs avec soin et que la liberté humaine reste entière sous l'action de la grâce, et que cette grâce, pour obtenir son effet, requiert notre correspondance et notre coopération : « Il est besoin des deux, écrit Théodoret, à savoir de notre industrie (ἐπιθυμία) et du secours divin. A ceux qui n'ont pas d'industrie la grâce de l'Esprit ne suffit pas et l'industrie, si elle est destituée de la grâce, ne peut recueillir les richesses de la vertu[5]. »

Tout cela est parfait, mais le point important est de savoir si ces écrivains poussent jusqu'au bout leur affirmation de la nécessité de la grâce pour la pratique des actes salutaires, et requièrent cette grâce pour le commencement de la bonne œuvre et pour les simples désirs du bien. Cette question, il est juste de dire qu'ils ne se la sont pas explicitement posée ; et dès lors il ne faut pas s'étonner si leur solution paraît trop souvent peu logique. En maint endroit, ils supposent que la bonne disposition de l'âme, que les efforts humains précèdent la grâce et en attirent l'effusion dans le sujet[6]. « Il y a une foi qui dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν), écrit saint Cyrille, et une foi qui est un don de Dieu. Car il nous appartient de commencer et de mettre en Dieu de toutes nos forces notre confiance et

1. CYRILL., *In psalm.* III, v. 6 (col. 728); XXIX (col. 856); THÉODORET, *In Ezechiel*, XXXVI, v. 26 (col. 1184).
2. *Epist.* IV, 171.
3. *Epist.* II, 228; IV, 15.
4. *Capit. quinq. centen.*, centur. IV, 13 (col. 1309).
5. *In epist. ad Philipp.*, I, v. 29, 30 (col. 568); *In epist. II ad Corinth.*, VIII, v. 1 (col. 421); *Graec. affec. curatio*, V (col. 924, 925); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 51; S. MAXIME, *Quaest. ad Thalass.*, qu. LIX (col. 608).
6. THÉODORET, *In epist. ad Ephes.*, VI, v. 24 (col. 557); *In epist. ad Philipp.*, II, v. 13 (col. 573); *In Epist. I ad Timoth.*, IV, v. 13 (col. 816); *Graec. affect. curat.*, V (col. 924, 925); ISIDOR. PELUS., *Epist.* IV, 13.

notre foi ; et il appartient à la grâce de Dieu de nous rendre en cela persévérants et fermes [1]. » Et après avoir dit que nous ne pouvons, sans le secours divin, rien accomplir de bien dans la vie présente, et qu'il ne faut donc pas nous attribuer, à nous seuls, les trophées de la victoire, saint Nil continue : « Car il nous appartient seulement de choisir le meilleur et de nous y efforcer ; et [il appartient] à Dieu de donner à nos bons désirs leur réalisation [2]. »

Sur les autres questions, relatives à la distribution des grâces, à leur bon usage, à la valeur qu'elles donnent à nos actes, on trouve naturellement chez les moralistes tels que saint Isidore, saint Nil et autres des indications nombreuses. Notons seulement les suivantes : Dieu abandonne parfois le pécheur obstiné, et lui retire complètement son secours [3]. La foi ne suffit pas pour le salut : elle doit être accompagnée des bonnes œuvres [4]. Mais ces œuvres recevront leur récompense (μισθός) et nous donnent assurance auprès de Dieu [5]. Elles ne sont pas cependant, malgré leur mérite, proportionnées aux biens *éternels* qu'elles nous vaudront, parce qu'elles ne sont que des travaux *temporaires :* ces biens restent une grâce que Dieu nous fait [6].

1. *In Lucam*, XVII, 5 (col. 832).
2. *Epist.* IV, 15.
3. CYRILL., *In psalm.* XXXVII, v. 12 (col. 964); THÉODORET, *In psalm.* CXVIII, v. 8 (col. 1824).
4. THÉODORET, *In epist. I ad Timoth.*, II, v. 2 (col. 797); *In epist. ad Titum*, III, v. 8 (col. 869); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 65.
5. THÉODORET, *In Isaiam*, LVIII, v. 9 (col. 457) ; ISID. PELUS., *Epist.* I, 13.
6. THÉODORET, *In epist. ad Rom.*, VI, v. 23 (col. 113).

§ 4. — Sotériologie [1].

Les controverses christologiques longuement exposées au commencement de ce volume n'ont évidemment si fort occupé la pensée chrétienne que par l'intérêt sotériologique qui s'y trouvait engagé. Le rédempteur devant être Dieu et homme à la fois, l'école d'Alexandrie visait à mettre en relief son caractère divin, celle d'Antioche à maintenir intacte sa pleine nature humaine. A ce point de vue, on ne saurait isoler, comme on le fait ici, l'exposé de la sotériologie des ve-viie siècles grecs de celui de leur christologie. Mais ce point de vue n'embrasse pas tout. Le rédempteur étant reconnu Dieu parfait et homme parfait, on peut se demander comment et par quelle voie il a réalisé son œuvre de réparation et de réconciliation : et c'est proprement l'examen des solutions émises à ce sujet par les siècles dont nous parlons qui est l'objet du présent paragraphe.

On a vu, représentées dans la théologie grecque antérieure et souvent mêlées dans les mêmes écrivains, les trois théories fondamentales de la christologie chrétienne : théorie spéculative ou mystique, théorie réaliste, théorie des droits du démon. A l'époque que nous étudions, cette dernière théorie ne se produit plus sous la forme juridique et rigoureuse que lui avait donnée saint Grégoire de Nysse. La mort de Jésus-Christ n'est plus présentée comme une rançon payée au diable, et que celui-ci avait le droit d'exiger : elle apparaît plutôt à nos auteurs comme le résultat d'un abus de pouvoir de la part du démon, lequel,

1. Sur ce sujet v. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, chap. xii.

pouvant justement réclamer la mort des hommes pécheurs et coupables — *stipendium peccati mors,* — a commis une injustice en procurant la mort de Jésus-Christ innocent, et, à cause de cet attentat, s'est vu, suivant les règles de l'équité, privé du droit qu'il possédait sur les coupables. Sa rapacité l'a perdu : l'enfer n'a pu garder le Dieu caché en Jésus-Christ sous l'appât de l'humanité, et a dû rendre même les simples hommes qu'il avait jusque-là engloutis. Cette façon imagée et quelque peu simpliste d'expliquer notre délivrance par le Sauveur se trouve déjà dans saint Chrysostome [1], mais on la retrouve dans saint Cyrille [2], dans Théodoret [3], saint Isidore de Péluse [4], saint Maxime [5] et d'autres encore [6]. Elle n'est toutefois souvent qu'une façon poétique et oratoire de présenter la lutte morale entre le principe du bien et du salut, Jésus-Christ, et le démon, principe du mal et de la damnation.

D'un autre côté, la théorie spéculative qui attribue à l'incarnation prise à part une efficacité rédemptrice, par le rapprochement que cette incarnation établit entre Dieu et l'humanité dans la personne du Verbe fait chair, cette théorie, dis-je, semble plutôt perdre du terrain. On ne sera pas surpris cependant de la retrouver chez saint Cyrille d'Alexandrie. Elle était, pour ainsi parler, dans la tradition de son Église, et cadrait d'ailleurs trop bien avec l'ensemble de sa christologie pour qu'il la négligeât : « N'est-il pas évident et clair par tout homme, écrit-il, que le Monogène

1. *In Ioannem,* homil. LXVIII, 2, 3 ; *In epist. ad Rom.*, hom. XIII, 5.
2. *De recta fide ad regin.*, II, 31 (col. 1376).
3. *De providentia,* X (col. 757-761) ; *De incarn. Domini,* XI (col. 1433-1436).
4. *Epist.* IV, 166 (col. 1257).
5. *Capit. quinq. centen.*, cent. I, 11 (col. 1184).
6. V. Rivière, *op. cit.*, p. 431 et suiv.

est devenu semblable à nous, c'est-à-dire homme parfait, pour délivrer notre corps terrestre de la corruption qui l'avait envahi. [C'est pour cela] qu'il a consenti à devenir identique à nous dans sa vie par l'économie de l'union [hypostatique], et qu'il a pris une âme humaine, la rendant supérieure au péché, et la revêtant comme d'une teinture, de la fermeté et de l'immutabilité de sa propre nature[1]. » Des formules analogues se rencontrent dans son commentaire sur saint Jean[2]. Elles ne sont toutefois qu'une introduction à une théorie réaliste plus approfondie et plus complète qu'il nous faut maintenant considérer.

« Si Jésus-Christ n'était pas mort pour nous, nous n'eussions pas été sauvés[3]. » Ce seul mot de saint Cyrille montre avec évidence qu'il ne regardait pas l'incarnation comme suffisante pour notre rédemption. Mais pourquoi et comment cette mort de Jésus-Christ nous sauve-t-elle? Le saint docteur l'a expliqué avec une richesse et une ampleur de textes qui font de son enseignement sur ce point le résumé et la plus parfaite expression de la doctrine de l'Église grecque. Toutes les diverses formes de la pensée chrétienne antérieure y sont reproduites et notées. Jésus-Christ est notre rançon (ἀντάλλαγμα, ἀντίλυτρον)[4]; il est une victime qui s'est offerte en sacrifice pour le péché. De cette victime l'agneau pascal et le bouc émissaire ont été la figure[5]. Cette dernière image nous conduit à l'idée de substitution pénale. Jésus-Christ était personnellement innocent, et par conséquent non susceptible d'être personnellement puni ou châtié; mais il a

1. *De incarn. Unigen.* (col. 1213).
2. *In Ioann.*, IX (col. 272-282).
3. Cyrill., *Glaph. in Exodum*, II (col. 437).
4. *De adorat. in spir. et ver.*, XV (col. 972); *Glaph. in Exod.*, II (col. 480); *Quod unus sit Christus* (col. 1337).
5. *Glaph. in Exod.*, II (col. 425); *In Levitic.* (col. 588, 589).

pris sur lui nos péchés ; il est devenu malédiction pour nous : dès lors, « ce châtiment qui revenait aux pécheurs, afin qu'ils cessassent de faire la guerre à Dieu, est tombé sur lui... Dieu l'a livré à cause de nos fautes [1] » ; « il lui a fait souffrir ce qui est dû aux plus grands pécheurs [2] ». Par sa mort et par son sacrifice, il a payé, et nous avons payé en lui ce que nous devions pour nos péchés [3]. Il a *expié* nos fautes [4] ; il a détruit les inimitiés existantes et nous a réconciliés avec le Père [5]. Dès lors, le péché étant aboli, la mort, suite du péché, doit aussi disparaître [6].

Toutes ces idées avaient été déjà exprimées par les écrivains antérieurs. Ce qui est particulier à Cyrille, c'est l'insistance qu'il met à montrer, d'une part, que les souffrances de Jésus-Christ représentent le châtiment dû à nos péchés, de l'autre, que cette réparation du péché est équivalente et surabondante. Maintes fois il observe que la rançon fournie par Jésus-Christ est ἀντάξιος [7] ; que Jésus-Christ mort pour tous nous surpassait tous en dignité et en valeur (ὁ πάντων ἀξιώτερος) [8]. La raison en est simple : Jésus-Christ n'est pas un homme ordinaire, ni même simplement le fils adoptif de Dieu : il est le Verbe incarné, supérieur à toute créature [9]. Et cette équivalence de satisfaction n'est

1. *In Isaiam*, LIII, v. 4-6 (col. 1176 et tout le passage).
2. *In Epist. II ad Corinth.* (col. 945).
3. *De adorat. in spir. et verit.*, III (col. 293, 296).
4. *De recta fide ad regin.*, II, 7 (col. 1344).
5. *Quod unus sit Christus* (col. 1356) ; *De ador. in spir. et verit.*, III (col. 292).
6. *In Ioannem*, II (col. 192). Ces deux résultats, la délivrance de l'âme du péché et l'immortalité rendue au corps, sont les deux fins de la rédemption sur lesquelles Cyrille revient constamment, d'après les textes de *Romains*, VIII, 3, 4 et *Hébreux*, II, 14, 15, qu'il ne se lasse pas de citer.
7. *Glaph. in Levitic.* (col. 548) ; *De recta fide ad Theodos.*, 21 (col. 1164) ; etc.
8. *Quod unus sit Christus* (col. 1356) ; *Epist.* XXXI (col. 152) ; *In Ioannem*, II (col. 192) ; *In Isaiam*, LIII, v. 4-6 (col. 1176) ; etc.
9. *Quod unus sit Christus* (col. 1341).

pas seulement une vérité de fait : pour Cyrille, les choses ne devaient pas être autrement. La justice en effet exigeait que la rançon égalât en valeur ceux qu'elle devait racheter : « Un seul devait mourir pour tous qui fût le juste équivalent de la vie de tous [1]. » Ce principe, on le comprend, devient entre les mains de Cyrille une arme contre Nestorius. Constamment saint Cyrille s'appuie sur cette vérité que la rançon offerte par Jésus-Christ a dû être équivalente, pour en conclure que Jésus-Christ homme est une même personne avec le Verbe : car aucun homme, si élevé en grâce qu'on le suppose, n'aurait pu présenter à Dieu, par sa mort, une expiation suffisante et efficace pour nos péchés [2]. Ainsi la nécessité d'une satisfaction équivalente prouve que le rédempteur capable de la fournir est Dieu, et la circonstance que ce rédempteur est Dieu établit à son tour l'équivalence en fait et même la surabondance de cette satisfaction.

Les enseignements sotériologiques de saint Cyrille marquent, nous l'avons dit, le point culminant des spéculations de l'Église grecque sur ces questions. Après lui, la pensée, d'ailleurs fixée, devient moins originale. Exceptons cependant un discours du patriarche de Constantinople, Proclus, où la nécessité de la mort d'un Dieu pour payer notre dette et la surabondance de cette expiation sont mises en relief dans quelques pages d'une très belle éloquence [3]. Exceptons encore une lettre très précise de saint Isidore de Péluse [4], dans laquelle il explique le texte *Ad ostensionem iustitiae suae,* et montre Jésus-Christ, « victime offerte, lui seul, pour tous, et supérieur à tous en

1. *In Ioannem*, XI (col. 585).
2. *De recta fide ad reg.*, I, 7 (col. 1208, 1289-1297) ; *Epist.* L (col. 264).
3. *Orat.* I, 5-9 (col. 685-689). Voyez encore *Orat.* II, 2 ; XI, 4 ; XIV, 2 (col. 693, 785, 796, 797) ; *Epist.* II, 7 (col. 861).
4. *Epist.* IV, 100 (col. 1165) ; cf. *Epist.* IV, 166 (col. 1257).

valeur », apaisant la colère de Dieu, rétablissant la concorde, changeant l'aversion en amitié, et conquérant de nouveau pour nous la grâce de la filiation adoptive. Quant à Théodoret, il se borne généralement à exposer le réalisme classique : Jésus-Christ nous est substitué : il s'est fait malédiction pour nous ; il a donc subi le châtiment à notre place ; sa mort a été notre rançon, ou plutôt, comme l'auteur le remarque expressément, « une espèce de rançon » (οἷόν τι λύτρον)[1] ; elle a été aussi un sacrifice libre et spontané, destiné à expier nos fautes. Ainsi notre dette a été payée, et nous avons été réconciliés avec Dieu[2]. Le chapitre LIII d'Isaïe a fourni à nos auteurs pour cette théorie réaliste une contribution importante. On le trouve encore commenté dans le même sens par Procope de Gaza († v. 528)[3].

§ 5. — Ecclésiologie.

Du vᵉ au viiᵉ siècle, le progrès de la doctrine sur l'Église, considérée comme l'assemblée des fidèles et dans ses rapports mystiques avec Jésus-Christ son fondateur, fut peu sensible dans la théologie grecque. Tout avait été dit notamment sur l'Église cité de Dieu, Jérusalem nouvelle, épouse de Jésus-Christ, vierge immaculée, jardin fermé, etc. ; et saint Cyrille, qui revient fréquemment sur ces métaphores, ne fait guère que répéter ce qu'avaient dit ses devanciers. Mais d'autre part, le symbole rapporté par saint Épiphane, et qui passa plus tard pour être celui du deuxième con-

1. *In epist. ad Rom.*, III, 24 ; *In epist. I ad Timoth.*. II, 6 (col. 84, 800).
2. *In Daniel.*, IX, 24 (col. 1472) ; *In Isaiam*, LIII, 4-12 (col. 441-444) ; *In epist. ad Rom.*, V, 8 (col. 97) ; *In epist. ad Ephes.*, II, 14 (col. 524) ; *De providentia*, X (col. 754-757).
3. *In Isaiam*, LIII (*P. G.*, LXXXVII, 2, col. 2521-2532).

cile général, contenait un article où l'on déclarait croire εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Commentant, pour ainsi dire, cette formule, on affirma qu'il n'y a qu'une seule Église du Christ, et que cette Église, malgré la diversité des églises particulières qui la composent, est une. Cette unité repose sur l'unité de foi (τῇ συμφωνίᾳ τῶν ἀληθῶν δογμάτων)[1], sur ce qu'il n'y a pas entre les fidèles partage de croyances (διχόνοια, πνευματικὴ διαίρεσις), et aussi sur l'unité du baptême[2]. L'unité de gouvernement n'est pas mentionnée. Or, de cette Église une la doctrine ne saurait qu'être vraie, et la discipline sainte. L'Église, dit saint Maxime, est « la confession orthodoxe et salutaire de la foi », ἡ ὀρθὴ καὶ σωτήριος τῆς πίστεως ὁμολογία[3] : et Isidore de Péluse, avant lui, l'avait plus complètement définie « l'assemblée des saints qu'unit la vraie foi et la plus excellente discipline », τὸ ἄθροισμα τῶν ἁγίων τὸ ἐξ ὀρθῆς πίστεως καὶ πολιτείας ἀρίστης συγκεκροτημένον[4]. D'où la conclusion qu'on ne peut se sauver que dans l'Église : « Hors de la cité sainte, écrit saint Cyrille, on ne reçoit point miséricorde[5]. » D'autre part, l'Église est, par destination, catholique ; elle est visible à tous les yeux[6]. L'œuvre des apôtres est continuée par ses prêtres : ses premiers évêques s'appelaient apôtres[7].

Aux évêques et, en général, au clergé, par opposition aux laïcs, sont réservés dans l'Église le premier rang et le gouvernement de la communauté chrétienne.

1. Théodoret, *In psalm.* XLVII, v. 4 (col. 1213).
2. Théodoret, *In Cantic. cantic.*, III, cap. VI, v. 1 (col. 165) ; Cyrill., *In psalm.* XLIV, v. 10 (col. 1041).
3. *Vita ac certamen*, XXIV (*P. G.*, XC, 93).
4. *Epist.* II, 246 (col. 685) ; cf. *Epist.* IV, 5 (col. 1053) ; Cyrill., *In Ioannem*, IX (col. 217).
5. *In psalm.* XXXI, v. 22 (col. 865).
6. Cyrill., *In Isaiam*, I (col. 68) ; *In Lucam*, X, v. 34 (col. 681).
7. Théodoret, *In Isaiam*, LXI, v. 6 (col. 472) ; *In epist. I ad Corinth.*, III, v. 1 (col. 804).

Les prêtres, dit Théodoret, sont comme la face de l'Église, à cause de leur prééminente dignité[1]. Leur pouvoir vient de Dieu, et les laïcs ne doivent point les juger[2] : la dignité des princes mêmes est inférieure à la leur[3]. Ce dernier point est et reste vrai en théorie, et lorsque les empereurs deviendront hérétiques ou favoriseront l'hérésie, les persécutés sauront, au besoin, le leur rappeler. Mais, en pratique, nous ne devons point oublier qu'avec le cinquième siècle surtout se développe ce que l'on peut appeler le byzantinisme théologique, c'est-à-dire l'immixtion permanente en Orient du pouvoir civil dans le gouvernement de l'Église et dans les conflits doctrinaux. L'empereur convoque les conciles, les dissout, en approuve ou en rejette les décisions, lance des confessions de foi et oblige l'épiscopat à y souscrire, dépose à peu près à son gré les patriarches et évêques récalcitrants, en un mot regarde les causes ecclésiastiques comme ressortissant à son pouvoir suprême. C'est là une situation dont l'Église grecque s'accommodait tout en en gémissant, que repoussaient cependant les âmes plus fières. Malheureusement, cette situation était, en partie, le résultat de la faute commise dans l'attribution au patriarche de Constantinople — patriarche de la cour — d'une dignité et d'une autorité exceptionnelles. Le concile de 381 lui avait déjà donné le second rang dans l'Église, après l'évêque de Rome, parce qu'il siégeait dans la nouvelle Rome, la Rome de l'Orient. C'était blesser et affaiblir Alexandrie. Le concile de Chalcédoine aggrava le mal, en supprimant l'autonomie des diocèses du Pont et de

1. *In psalm.* XLV, v. 13 (col. 1196); *In epist. I ad Timoth.*, V, v. 21 (col. 821).

2. THÉODORET, *De providentia*, orat. VIII (col. 684); S. NIL, *Epist.* II, 261 (col. 333); PSEUDO-DENYS, *Epist.* VIII (col. 1088).

3. THÉODORET, *Quaest. in Levit.*, Interr. I (col. 308); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 219 (col. 1313).

l'Asie (Néocésarée et Éphèse) qu'il soumit à Constantinople, et en diminuant, par la création du patriarcat de Jérusalem, le prestige et la force de celui d'Antioche. Tout cela, légitimé par cette considération que l'importance civile de la cité devait valoir au patriarche une autorité plus grande, conduisait naturellement à penser que l'évêque dans la communauté chrétienne tenait, sinon son pouvoir essentiel, du moins l'étendue de sa juridiction du pouvoir civil, et partant que le prince avait qualité pour légiférer dans l'Église. Rien n'était plus désastreux pour l'indépendance de cette Église et pour la pureté de son dogme. Le patriarche de Constantinople était devenu, en fait, le prélat le plus influent de l'Église d'Orient, et ce prélat était sous la main de l'empereur plus adulé que jamais.

Les papes, et saint Léon surtout[1], protestèrent contre ces décisions qui méconnaissaient les droits acquis, et qui, en leur créant à eux-mêmes des rivaux, préparaient le schisme. L'événement prouva qu'ils avaient vu juste. En principe cependant, leur autorité était reconnue de l'Église grecque, et même ne s'exerça jamais plus activement que dans la période qui va du ve au milieu du vi^e siècle.

D'abord, le fondateur de l'Église romaine, l'apôtre Pierre, continue d'être considéré par nos auteurs comme le premier, le chef, le coryphée du collège apostolique, πρῶτος, πρόκριτος, κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων[2]. La *pierre* de *Math.*, xvi, 18, n'est pas toujours, il est vrai, interprétée de la personne même de l'apôtre. Elle l'est, par Cyrille, du Christ lui-même[3]; par Cyrille encore, Théo-

1. *Epist.* CIV, CV, CVI, CXIV.
2. Cyrill., *In Ioannem*, XII (col. 661); *De ss. Trinitate*, dial. IV (col. 865); Théodoret, *Quaest. in Genes.*, Interr. 110 (col. 220); *Haeret. fabul. comp.* (col. 449); *In psalm.* II (col. 821. 873); etc.; Isid. Pelus., *Epist.* II, 58 (col. 504), 99 (col. 544); S. Nil, *Epist.* II, 261 (col. 333).
3. *In Isaiam*, III (col. 729).

doret et Isidore de Péluse, de la foi de l'apôtre, solide comme le rocher, et sur laquelle est édifiée l'Église [1] ; mais elle l'est aussi de la personne de l'apôtre par saint Cyrille toujours, qui explique que Simon a reçu le nom de Pierre « parce que Jésus-Christ se proposait de fonder sur lui (ἐπ' αὐτῷ) son Église [2] », et par saint Maxime le Confesseur [3]. Saint Cyrille corrobore cette interprétation dans son commentaire du *Confirma fratres tuos* : « Sois le fondement solide et le maître (στήριγμα καὶ διδάσκαλος) de ceux qui m'appartiennent par la foi [4]. »

Cette reconnaissance de la primauté de saint Pierre était une reconnaissance indirecte de celle des papes. Mais il existe des textes et des faits d'une portée plus directe, et qui établissent, sans doute possible, que l'Orient, à l'époque qui nous occupe, voyait dans l'évêque de Rome un évêque d'une autorité supérieure, dont l'assentiment était nécessaire pour la conclusion des affaires importantes intéressant l'Église. Dans sa lettre xi à Célestin, saint Cyrille, patriarche lui-même, ne le nomme pas *frère*, mais *père*, et ajoute qu'une longue coutume des églises l'obligeait, lui, Cyrille, à communiquer à sa sainteté les affaires du genre de celle de Nestorius et à la consulter avant d'agir [5]. Au cours de son homélie xi, le même Cyrille appelle Célestin « l'archevêque œcuménique » (ἀρχιεπίσκοπος πάσης τῆς οἰκουμένης) [6]. Dans la deuxième session du concile d'Éphèse, Firmus de Césarée déclare qu'il est inutile de juger à nouveau Nestorius : il y a sur son cas une décision et une sentence portée (ψῆφον καὶ τύπον) :

1. Cyrill., *In Isaiam*, IV (col. 740) ; *De ss. Trinitate*, dial. IV (col. 865) ; Théodoret, *Quaest. in Exod.*, Interrog. 68 (col. 293) ; Isid. Pelus., *Epist.* I, 235 (col. 328).
2. *In Ioannem*, II (col. 220).
3. *Vita ac certamen*, XXIV (*P. G.*, XC, 93).
4. *In Lucam*, XXII, v. 32 (col. 916).
5. *Epist.* XI, 1, 7 (col. 80, 84).
6. *Homil. divers.*, XI (*P. G.*, LXXVII, 1040).

c'est celle du pape[1]. Déposés par le brigandage d'Éphèse, Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée en appellent à saint Léon. Déposé aussi, Théodoret en appelle au même saint Léon par sa lettre CXIII, si précise sur la primauté romaine[2]. Au concile de Chalcédoine, les légats du pape président aux résolutions et définitions; et dans leur lettre synodale à saint Léon, les pères du concile lui demandent « d'honorer leur décision de son adhésion », de donner « force et confirmation » à ce qui a été décrété, de les traiter eux, les enfants de sa souveraineté, comme il convient[3]. Plus tard, en 483, c'est encore au pape que recourt le patriarche Jean Talaïa, chassé d'Alexandrie. En 519, les Grecs souscrivent à la fameuse formule d'Hormisdas, si claire sur la primauté de l'Église romaine, son indéfectibilité dans la vraie foi, si nette à prononcer que l'on ne saurait être dans la communion de l'Église qu'à la condition d'être en communion avec le siège apostolique[4]. En 544, Mennas de Constantinople souscrit au document de Justinien qui condamne les trois chapitres, mais il réserve le jugement du pape[5]. On sait assez que les papes intervinrent continuellement en Orient à propos des controverses monothélites, et que leur intervention fut sollicitée et acceptée[6]. Celle

1. MANSI, IV, 1288.

2. « Si Paul, le héraut de la vérité, la trompette du Saint-Esprit, accourut auprès du grand Pierre pour recevoir de lui et rapporter à ceux d'Antioche la solution des difficultés qui les partageaient à propos des observances légales, combien plus faut-il que nous, humbles et petits, recourions à votre siège apostolique pour recevoir de vous le remède aux blessures des Églises. Car il vous convient de toutes façons de tenir le premier rang; une multitude de privilèges ornent votre siège... Pour moi, j'attends la décision, etc. » V. le reste du texte cité plus haut, p. 89 (*P. G.*, LXXXIII, 1312-1317).

3. MANSI, VI, 153, 156. V. plus haut, p. 96, note 3.

4. *P. L.*, LXIII, 443, 447, 448.

5. FACUNDUS, *Pro def. trium capit.*, IV, 4; *Liber contra Mocianum* (*P. L.*, LXVII, 625, 626, 861).

6. MANSI, X, 913-916, 890 et suiv.

d'Agathon fut alors décisive comme celle de Léon à Chalcédoine, et après s'être écrié que « Pierre avait parlé par Agathon [1] », le VIᵉ concile général, dans son adresse au pape, le reconnut pour le πρωτοθρόνος τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας, établi « sur la pierre solide de la foi ». Il sollicita de sa « sainteté paternelle » de vouloir bien confirmer par ses rescrits la sentence portée [2].

La signification de ces textes et de ces faits se trouve corroborée par la façon dont Socrate et Sozomène racontent les péripéties de la querelle arienne; car, bien qu'orientaux, ils ne font évidemment l'un et l'autre nulle difficulté de reconnaître le bien-fondé des prétentions papales [3]. Mais elle trouve surtout sa confirmation dans une lettre de saint Maxime, écrite de Rome à la vérité, mais qui n'en a pas moins une importance capitale, et qu'il faudrait citer en entier :

« Dès le moment où le Dieu Verbe est descendu vers nous et s'est incarné, écrit le saint confesseur, toutes les églises chrétiennes répandues partout ont reçu et possèdent comme unique base et fondement [l'Église] très grande qui est ici. Suivant la promesse même du Sauveur en effet, elle ne peut être renversée par les portes de l'enfer : elle possède les clefs de la foi orthodoxe en lui et de sa confession ; et elle ouvre à tous ceux qui s'approchent avec piété [les sources] de la seule et légitime religion, tandis qu'elle ferme et fait taire toute bouche hérétique, clamant dans les hauteurs l'iniquité [4]. »

La théologie grecque des vᵉ-viiᵉ siècles voyait donc certainement dans l'évêque de Rome un évêque supérieur aux autres en dignité et en autorité, un évêque dont la communion régulièrement s'imposait, à qui l'on pouvait en appeler même de sentences de patriarches et de conciles orientaux. Ce n'était pas sans

1. Mansi, XI, 665.
2. Mansi, XI, 684, 688.
3. Socrate, *Hist. eccl.*, II, 8, 15, 17; Sozomène, *Hist. eccles.*, II, 8.
4. *P. G.*, XCI, 137, 140.

doute tout ce que réclamaient les papes, et les Grecs, de leur côté, donnèrent, dans la pratique, plus d'un démenti à leurs principes. En deux circonstances, la première fois à propos de l'hénotique (484-519), la seconde à propos du monothélisme (668-678), l'Église grecque fit schisme et se sépara de Rome. Le Ve concile général lui-même se tint malgré Vigile, dont il raya le nom des diptyques; Honorius fut condamné comme complice d'hérésie par le VIe concile, et les patriarches de Constantinople, Épiphane et Jean IV le Jeûneur, s'attribuèrent le titre de patriarches œcuméniques. Toutefois ces faits, en montrant que les Grecs portaient impatiemment le joug, n'infirment pas le droit reconnu; et il est curieux de constater comment, dans les révoltes mêmes, ce droit arrivait à se faire jour. Justinien et le concile de 553, tout en rayant des diptyques le nom de Vigile, déclarent cependant qu'ils veulent garder la communion avec le *siège apostolique*[1], tant cette communion avec Rome leur paraissait nécessaire pour n'être pas eux-mêmes hors de l'Église.

§ 6. — Les sacrements; le baptême; la confirmation.

Dans le paragraphe précédent, on a considéré la hiérarchie ecclésiastique comme un pouvoir de gouvernement. Le Pseudo-Denys, lui, la considère plutôt comme un pouvoir de sanctification : l'évêque, le prêtre, le diacre sont des hiérurges. Il leur appartient donc d'initier aux mystères, de conférer les sacrements, signes sensibles, images des choses intelligibles et qui nous conduisent à elles[2]. Denys compte et explique six de ces signes ou mystères : le baptême, la

1. V. plus haut, p. 146.
2. Ἔστι γὰρ τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα, καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός (*De eccl. hier.*, II, 3, 2, col. 397).

confirmation ou onction, l'eucharistie, l'ordre, la profession monastique et les funérailles [1]. Cette liste sera répétée par d'autres auteurs : remarquons seulement qu'à l'exemple de saint Cyrille [2], Denys groupe ensemble les trois sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie [3].

A propos de l'eucharistie et du baptême, Isidore de Péluse observe explicitement qu'ils ne sont point souillés par l'inconduite du ministre qui les confère [4]. Mais une autre question se pose : Que valent les sacrements donnés par les hérétiques [5] ? C'est une question à laquelle, en Orient, on n'est pas encore absolument d'accord au vᵉ siècle pour faire une réponse identique ; et d'ailleurs on y distingue entre hérétiques et hérétiques. Le concile de Nicée (can. 8) avait admis le baptême et l'ordination des novatiens, et exigé seulement qu'ils fussent réconciliés par l'imposition des mains. En revanche, il avait tenu pour nuls le baptême et l'ordination des paulianistes (can. 19). Quant aux clercs ordonnés par le schismatique Mélèce, il avait statué qu'ils seraient « confirmés par une imposition des mains plus sainte », μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες [6], cérémonie supplémentaire où l'on peut voir non une réordination, mais une affirmation des droits du patriarche d'Alexandrie.

Ceci pour le ivᵉ siècle. Mais au vᵉ, en Syrie, on n'avait pas de doctrine fixe [7]. Le canon 68 des apôtres dé-

1. *De eccl. hier.*, II-VII.
2. *In Ioelem*, XXXII, col. 573.
3. *De eccl. hier.*, II, 2, 7 ; 3, 8 (col. 396, 404).
4. *Epist.* II, 37 ; III, 340 (col. 480, 1000).
5. Sur ce point particulier v. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.
6. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 9 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, I, 15. Sozomène dit que l'évêque d'Alexandrie, Pierre, rejetait le baptême des méléciens.
7. Sauf pour la confirmation qui reste toujours le moyen par lequel on réconcilie les hérétiques, et que l'on ne pense pas qu'ils confèrent validement.

clare que tout évêque, prêtre ou diacre, qui aura reçu de quelqu'un une seconde ordination, sera déposé, avec celui qui l'aura réordonné, à moins qu'il ne prouve qu'il avait reçu sa première ordination des hérétiques : « car il n'est pas possible que ceux que les hérétiques baptisent et ordonnent soient fidèles et clercs » : Τοὺς γὰρ παρὰ τοιούτων (αἱρετικῶν) βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὔτε πιστοὺς οὔτε κληρικοὺς εἶναι δυνατόν. L'auteur de ce canon, en conformité d'ailleurs avec les *Constitutions apostoliques* (vi, 15), n'admet donc pas la valeur du baptême et de l'ordination des hérétiques. Seulement, comme les apôtres sont censés parler, nulle distinction n'est faite entre les hérétiques, encore qu'il ait pu en exister une. — Au contraire, l'anonyme qui a écrit, au ve siècle et dans le patriarcat d'Antioche, les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* qui se trouvent entre les *Spuria* de saint Justin[1], se contente d'exiger, pour les sacrements conférés par les hérétiques, certains correctifs qui les légitimeront sans qu'on les réitère. Dans la question 14e, il constate d'abord qu'en fait, on ne renouvelle pas le baptême et les ordinations des hérétiques. Or, demande-t-il, si le baptême conféré par les hérétiques est faux et vain (ἐψευσμένον καὶ μάταιον), pourquoi ne baptise-t-on pas à nouveau l'hérétique qui se convertit ? Pourquoi reçoit-on son ordination comme valide (βεβαία)? Et il répond que l'hérésie du converti est guérie par sa nouvelle profession de foi, son baptême par l'onction du saint-chrême, son ordination (χειροτονία) par une imposition des mains (χειροθεσία). Sur cette χειροθεσία il ne fournit pas d'autre détail.

Il n'y a donc pas, en Syrie, dans la première moitié du ve siècle, de doctrine arrêtée sur la valeur des sa-

1. Edit. Otto, III, 2 ; *P. G.*, t. VI.

crements des hérétiques. Cette incertitude fait que le patriarche d'Antioche, Martyrius (460-470), s'adresse à Constantinople pour avoir une direction sur ce point. La réponse de Constantinople s'est conservée. Elle dit qu'à Constantinople on reçoit comme valide le baptême des ariens, macédoniens, sabbatiens, novatiens, quartodécimans et apollinaristes : ils sont réconciliés par l'onction du chrême ; mais on n'accepte pas leurs ordinations de prêtres, diacres, sous-diacres, chantres et lecteurs : ceux qui les ont reçues sont considérés comme simples laïcs. Quant aux eunomiens, montanistes, sabelliens et tous autres hérétiques, on n'admet même pas leur baptême : ceux qui l'ont reçu sont regardés comme païens[1].

En somme, à Constantinople, on était plus exigeant pour l'ordination que pour le baptême, puisqu'on y repoussait les ordinations de tous les hérétiques sans exception. Allait-on maintenir cette ligne de conduite vis-à-vis des nouvelles sectes, nestoriennes et monophysites, qui avaient surgi? Il ne paraît pas qu'on l'ait fait d'abord. Les monophysites eux-mêmes, Timothée II d'Alexandrie et Sévère d'Antioche ne la suivent pas à l'égard des dyophysites qui se convertissent à leur secte[2]. Sévère, en particulier, ne veut pas que l'on réconcilie les dyophysites repentants par la con-

1. G. Beveridge, *Synodicon sive pandectae*, etc., Oxford, 1672, II, Annotationes, p. 100; cité par Saltet, *op. cit.*, p. 41.

2. Un schisme se produisit même à cette occasion dans l'église monophysite d'Alexandrie. Quelques exaltés refusèrent de reconnaître les ordinations faites par le catholique Proterius, prédécesseur de Timothée, et repoussèrent la communion de celui-ci. Ces détails fournis par Sévère (*Lettres inf. cit.*) et par une prétendue lettre de Philoxène à Abou-Niphir (*Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 623 et suiv.) sont suivis, dans ce dernier document, d'une théorie de l'auteur (monophysite) sur la valeur des sacrements des hérétiques conforme à celle des donatistes que rapporte saint Augustin (*Contra Cresconium*, II, 21). Le baptême et l'ordination conférés par les hérétiques *occultes* sont valides, conférés par les hérétiques *déclarés* sont nuls (*Revue citée*, p. 629, 630).

firmation : il juge que même ce sacrement est valide chez les catholiques[1]. Plus tard, le patriarche de Constantinople, Jean le Scolastique (565-577), voulut changer cela, et, après avoir admis quelque temps la validité des ordinations monophysites, tenta d'imposer par la force quelques réordinations épiscopales et autres. Sa tentative échoua contre la résistance des victimes et le désaveu de l'empereur[2]. Au début du VIIe siècle, le prêtre Timothée écrit son *De receptione haereticorum*[3]. Il y divise les hérétiques à réconcilier en trois classes : ceux dont il faut renouveler le baptême, ou plutôt qui ont besoin d'être baptisés ; ceux que l'on doit oindre du saint-chrême, c'est-à-dire confirmer ; enfin ceux dont le baptême et la confirmation sont valides, et qui doivent seulement anathématiser leurs erreurs. Parmi les premiers, au milieu d'hérétiques peu connus, il nomme les marcionites, les saccophores et encratites, les sectateurs de Valentin, de Basilide, les nicolaïtes, les montanistes, les manichéens, les eunomiens, les partisans de Paul de Samosate, de Photin et de Marcel d'Ancyre, les sabelliens, les simoniens et anciens gnostiques, les partisans de Pélage et de Celestius (à qui l'auteur attribue des doctrines manichéennes). — Dans la seconde catégorie, ceux qui doivent être confirmés, sont rangés les quartodécimans, les novatiens ou sabbatiens, les ariens, les macédoniens, les apollinaristes. — Enfin dans la troisième, dont on accepte le baptême et la confirmation, Timothée met les méléciens, les nestoriens, les diverses sectes monophysites, les messaliens et euchytes.

1. E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, II, p. 180 et suiv.

2. *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus* (édit. J. M. Schoenfelder, München, 1862), p. 9-17, 83, 84, citée par Saltet, *op. cit.*, p. 55.

3. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 13 et suiv.

Les nouveaux hérétiques étaient en somme mieux traités que les anciens, puisqu'on accepte tous leurs sacrements; et à cette différence de traitement il est difficile de trouver toujours une explication, par exemple en ce qui concerne les apollinaristes. Il est remarquable de plus que Timothée ne parle pas de la réordination des hérétiques que la lettre à Martyrius y avait soumis. Même silence, cette fois sûrement intentionnel, dans le canon 95 du concile quinisexte (692)[1]. Ce canon ne fait que reproduire la réponse à Martyrius, mais en l'amputant de ce qui regarde la réordination des ariens, macédoniens, sabbatiens, novatiens et apollinaristes. La discipline grecque tendait donc de plus en plus à accepter la validité des ordinations conférées par les hérétiques. C'est la solution qui fut consacrée dans la première session du VIIe concile général (787). Après une enquête patristique qui paraît bien avoir été partiale, le patriarche Tarasius y fit décider que les clercs ordonnés par les iconoclastes et revenus à l'orthodoxie seraient admis, sans réordination, à exercer leurs ordres[2].

A l'époque dont nous parlons, la théologie du baptême est à peu près achevée et ne fait que des progrès insensibles. Saint Cyrille distingue avec soin le baptême de Jésus de celui de saint Jean, et donne à celui-ci une place intermédiaire entre les ablutions des juifs qu'il surpassait en dignité, et le baptême chrétien auquel il était un acheminement (παιδαγωγικόν)[3]. De ce baptême chrétien Denys expose par le menu les cérémonies[4]. On y remarquera l'importance donnée à la

1. MANSI, XI, 984; cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, III, 2, p. 574.
2. MANSI, XII, 1019-1050.
3. *In Ioannem*, II (col. 188, 260, 289).
4. *De eccles. hier.*, II, 2, 1-8 (col. 393-397). On les trouve aussi longue-

bénédiction de l'eau que sanctifient « les saintes épiclèses » (ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι)[1]. Théodoret avait déjà dit plus énergiquement : τῆς θείας ἐπικλήσεως ἁγιαζούσης τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν[2]. C'est la tradition de saint Cyrille de Jérusalem qui continue de s'affirmer.

Quant aux effets du baptême, nos auteurs ne font qu'en répéter et en amplifier l'expression, peut-être en insistant plus que leurs devanciers sur la vie divine et la grâce dont le sacrement est le principe pour le baptisé : « Le baptême, écrit Cyrille d'Alexandrie, nous purifie de toute souillure, nous fait les temples saints de Dieu, participants de sa nature divine par la communication du Saint-Esprit », τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως κοινωνοὺς διὰ μετοχῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος[3].

Le baptême est d'ordinaire suivi immédiatement de la confirmation, ou onction de l'huile parfumée, cérémonie nécessaire, remarque Théodoret, puisqu'on y soumet les novatiens qui la négligent, quand ils reviennent à l'Église[4]. Cette huile a été préalablement bénite par l'évêque par une prière consécratoire (τελουμένη εὐχή)[5]. Le Pseudo-Denys dit seulement que l'évêque oint et marque (en forme de croix) le baptisé (τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος)[6] : les *Constitutions de l'Église égyptienne* (XVI, 18-20) présentent un rite plus

ment décrites dans les *Constitutions de l'Eglise égyptienne*, XVI (milieu du Ve siècle, FUNK, *Didascalia et Constit. apostolorum*, II, 109 et suiv.), et dans le *Testament de N.-S. J.-C.* (édit. RAHMANI, Mayence, 1899).

1. II, 2, 7, col. 396.
2. *In psalm.* XXVIII, v. 3 (col. 1065).
3. *In Lucam*, XXII, v. 8 (col. 904); *Contra Iulian.*, VII (col. 880); *In psalm.* L, v. 12 (col. 1096); THÉODORET, *In Isaiam*, XXXII, v. 20 (col. 385); ISID. PELUS., *Epist.* III, 195 (col. 880); S. NIL, *Epist.* II, 16 (col. 208); PSEUDO-DENYS, *De eccl. hier.*, II, 3, 1 (col. 397).
4. *Haeret. fabul. comp.*, III, 5 (col. 408).
5. PSEUDO-DENYS, *De eccl. hier.*, IV, 2 (col. 473).
6. *De eccles. hier.*, IV, 2, 7; 3, 8 (col. 396, 404).

compliqué. L'évêque impose d'abord les mains au candidat, puis il l'oint au front, cette onction comportant elle-même une seconde imposition des mains. La formule qui accompagne l'onction est la suivante : « *Ungo te oleo sancto per Deum patrem omnipotentem et Iesum Christum et Spiritum sanctum.* »

L'effet de cette cérémonie est de compléter l'initiation baptismale, de parfaire le baptisé et de l'unir au Saint-Esprit [1].

§ 7. — L'eucharistie [2].

Après la confirmation, le baptisé était admis à l'eucharistie, troisième sacrement de l'initiation chrétienne.

Au commencement du vᵉ siècle, la doctrine eucharistique des grecs peut se résumer en ceci : 1° Dans l'eucharistie nous recevons vraiment et réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. 2° Ce corps et ce sang s'y trouvent en vertu soit des paroles de l'institution, soit de l'épiclèse ou même des deux. 3° Ces paroles, ou le Saint-Esprit qu'elles invoquent, opèrent dans les *oblata* une μεταβολή dont saint Cyrille de Jérusalem et saint Grégoire de Nysse ont essayé de percer le mystère : la doctrine de la conversion a été émise et sa théorie ébauchée. 4° La liturgie eucharistique constitue un sacrifice. 5° La réception de l'eucharistie efface les péchés, nous unit à Dieu, dépose dans nos corps un germe d'immortalité et de vie.

Sur la première affirmation, la présence réelle dans

1. Cyrill., *In Ioelem*, XXXII (col. 573); Pseudo-Denys, *De eccles. hier.*, IV, 3, 8; IV, 11 (col. 404, 484).
2. V. P. Batiffol, *Etudes d'hist. et de théologie positive*, 2ᵉ série, 3ᵉ édit., Paris, 1906.

l'eucharistie du corps et du sang de Jésus-Christ, l'enseignement est tellement net et assis que les auteurs des ve-viie siècles ne sentent généralement pas le besoin d'y appuyer, si ce n'est pour légitimer les conclusions qu'ils en tirent. Saint Cyrille, Nestorius, Théodoret, dans leurs controverses, supposent toujours ce point acquis — on le verra plus loin ; — et les auteurs ascétiques, les prédicateurs et les liturgistes qui viennent après eux le supposent aussi. Je n'en citerai que deux exemples.

Anastase le Sinaïte argumente contre Timothée, le chef des acéphales, qui affirme qu'en Jésus-Christ, après l'incarnation, l'unique nature est la divinité :

« Si Jésus-Christ, écrit-il, est seulement la divinité, comme la divinité est invisible et impalpable ; comme elle ne peut être immolée, n'ayant ni membres ni besoin de nourriture, il est clair que Timothée nie, tout ainsi que les juifs, le sacrifice et la communion des saints mystères : il ne croit pas, il ne confesse pas en vérité que ce que l'offrant donne au peuple en disant : « *Le corps et le sang du Seigneur et Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ* » est le corps et le sang visible et créé et terrestre du Christ. Car s'il dit que la divinité est l'unique nature du Christ, puisque d'ailleurs il ne convient à la nature divine ni d'être saisie, ni d'être rompue, ni d'être partagée, ni d'être distribuée en parties, ni d'être répandue et épuisée, ni d'être changée, ni d'être broyée sous les dents, il faut que Timothée tombe dans un des deux abîmes : ou bien qu'il affirme que la divinité est passible et muable, ou bien qu'il nie ce corps et ce sang du Christ qu'il offre et mange sur la table mystique, et qu'il donne au peuple en disant : « *Le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [1]. »

On voit ici comment Anastase tire de la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie un argument contre les monophysites. On remarquera surtout en quels termes d'un réalisme tout matériel,

1. *Hodegos*, XIII (col. 208-209); cf. XXIII, col. 297, où il va encore plus loin, si possible, et XIV, col. 248, où il rapporte un argument semblable d'Ammonius d'Alexandrie.

et qui semblent empruntés à saint Chrysostome, il exprime sa foi en ce mystère, puisqu'il attribue au corps même de Jésus-Christ les modes d'être ou accidents qui ne conviennent qu'aux espèces sacramentelles.

L'autre exemple, pris du patriarche Eutychius de Constantinople (552-582), nous montrera comment cet auteur conçoit la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Le patriarche parle de la dernière cène :

« Jésus-Christ s'est donc immolé mystiquement lorsque, après le souper, prenant dans ses propres mains le pain, et rendant grâces, il le montra, le rompit, s'introduisant lui-même dans l'antitype (ἐμμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ). De même mêlant le calice du fruit de la vigne, et rendant grâces, il le montra à Dieu et au Père et dit : *Prenez, mangez* et *Prenez, buvez, ceci est mon corps et ceci est mon sang*. Chacun reçoit donc tout le saint corps et tout le précieux sang du Seigneur, encore qu'il ne reçoive qu'une partie des éléments visibles (τούτων); car [le Christ] se partage sans division entre tous, s'étant mis [dans les éléments]. »

Ici Eutychius apporte, pour faire comprendre ce mystère, deux comparaisons : celle du sceau qui multiplie son empreinte sans rien perdre de soi et de son unité, et celle de la voix qui parvient tout entière à tous les auditeurs, bien qu'elle soit une et reste tout entière dans celui qui parle; puis il continue :

« Que personne donc ne doute que le corps et le sang incorruptible après le sacrifice mystique et la sainte résurrection, et immortel et saint et vivifiant du Seigneur, introduit dans les antitypes (τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον) par les prêtres, n'imprime ses forces propres, non moins que [le sceau et la voix] dans les exemples précités, et qu'il ne se trouve tout en tous. Car dans le corps du Seigneur habite la plénitude de la divinité du Verbe et de Dieu corporellement, c'est-à-dire substantiellement [1]. »

Eutychius affirme donc que Jésus-Christ existe dans

1. *Sermo de paschate et ss. eucharistia*, 2, 3 (*P. G.*, LXXXVI, 2, 2393, 2396).

l'eucharistie d'une façon inétendue, et tout entier dans chaque partie des éléments au moins *in sumptione*. Sa conception, tout en étant aussi réaliste, est évidemment plus spirituelle et plus philosophique, au moins dans les termes, que celle d'Anastase [1].

Quelles paroles ont, dans la liturgie, le pouvoir de rendre ainsi Jésus-Christ présent dans l'eucharistie? C'est une question que les Grecs ne discutent pas explicitement [2]. Les auteurs des vᵉ-viiᵉ siècles continuent d'attribuer la sanctification des *oblata* tantôt aux paroles de l'institution, tantôt à l'épiclèse, tantôt à Jésus-Christ agissant par le prêtre, tantôt à l'Esprit-Saint, ou même à Jésus-Christ agissant par le Saint-Esprit. Théodoret, Isidore de Péluse, Eutychius, Narsès insistent sur l'épiclèse et le Saint-Esprit [3]. Sévère d'Antioche au contraire se prononce nettement pour les paroles de l'institution [4]. La liturgie eucharistique donnée par les *Constitutions de l'église égyptienne* rappelle les paroles de l'institution (i, 19), mais elle y joint une épiclèse (i, 25).

En somme il n'y avait point, sur cette question, d'enseignement qui s'imposât, et l'attention de la

1. Indépendamment des textes qui seront indiqués plus loin, on peut encore voir, sur la présence réelle : Théodoret, *Quaest. in Exod.*, Interr. 27 (col. 257); *In Cantic. canticorum*, IV, v. 11 (col. 128); *In epist. ad Ephes.*, V, v. 29, 30 (col. 548); S. Nil, *Epist.* I, 44, 99-101; II, 144, 233, etc.; *Constitutiones ecclesiae aegypt.*, I, 25; XXIX; XXX, 1, 2. Il n'est pas douteux que le Pseudo-Denys n'ait été réaliste, mais il est difficile, on le sait, de trouver des formules nettes dans ce style prétentieux et volontairement imprécis. Il est clair seulement que l'auteur admet une réalité divine existant sous les symboles visibles (*De eccl. hier.*, III, 3, 12, col. 444).

2. V. sur cette question F. Varaine, *L'épiclèse eucharistique*, Brignais, 1910, chap. ii et iii.

3. Théodoret, *Eranistes*, II (col. 168, 281); Isid. Pelus., *Epist.* I, 109 (col. 256); Eutychius, *Sermo de paschate*, 8 (col. 2401); Narsès, *Homélie* XVII (D. B. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 22).

4. L. W. Brooks, *The sixth book of the select Letters of Severus*, II, 237, 238.

théologie grecque du v[e] siècle, traitant de l'eucharistie, se portait ailleurs. N'oublions pas que cette théologie est toute tournée vers le problème christologique. Or des solutions différentes que lui donnent Nestorius et saint Cyrille dépendent aussi des conceptions différentes de l'état de la chair et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et de leur action sur les communiants. C'est donc de cela que l'on s'occupera surtout quand on parlera de l'eucharistie, et à quoi saint Cyrille notamment consacrera tant de pages de ses livres.

Nestorius met entre le Verbe et l'humanité en Jésus-Christ une union trop lâche : il exagère la distinction de ce qu'il appelle *les natures;* et pour établir son sentiment, il fait appel précisément aux paroles de la promesse et de l'institution : « *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang.* Jésus-Christ n'a pas dit : *Celui qui mange ma divinité et qui boit ma divinité demeure en moi et moi en lui...* Qui (τίνα) mangeons-nous? La divinité ou la chair[1] ? » Et ailleurs : « Prenant le pain et rendant grâces, il le donna à ses disciples en disant : *Prenez, mangez-en tous, car ceci est mon corps.* Pourquoi donc n'a-t-il pas dit : *Ceci est ma divinité rompue pour vous?* Et de même, en donnant le calice des mystères, il n'a pas dit : *Ceci est ma divinité répandue pour vous;* mais : *Ceci est mon sang répandu pour vous pour la rémission des péchés*[2]. »

Si, comme le croit saint Cyrille, il n'existe, d'après le système de Nestorius, qu'une union morale entre la divinité et l'humanité de Jésus-Christ vivant sur la

1. LOOFS, *Nestoriana*, 227, 228; cf. CYRILL., *Adv. Nestor.*, IV, 6 (col. 205).

2. LOOFS, *Nestoriana*, 229, 230. Remarquez que Théodoret a reproduit ce raisonnement (*Eranistes*, I, col. 56).

terre, il est clair que cette même union morale est la seule qui existe entre le Verbe, d'une part, et la chair et le sang eucharistiques, de l'autre. Mais de là découlent aussitôt deux conséquences. La première est que la chair eucharistique n'étant point unie physiquement à celui qui est la vie en soi, ne le possédant point *ad intra* (οἴκοθεν), mais lui étant jointe par le dehors (ἔξοθεν), n'est point vivifiante, ne saurait nous communiquer la vie[1]. La seconde est que la communion ne nous unit point physiquement et immédiatement au Verbe : elle ne nous donne que la chair à laquelle il est moralement uni. Nous ne sommes pas nourris de Dieu ; nous ne mangeons pas et nous ne buvons pas la Vie; nous mangeons et buvons seulement une chair et un sang sanctifiés par le Verbe, et auxquels il reste en quelque manière étranger.

C'est contre ces deux conséquences que proteste saint Cyrille[2]. Il voit que, comme toute la christologie nestorienne, elles compromettent l'œuvre de notre rédemption, de notre divinisation dans le Christ. Il reprend donc contre elles, sur l'incarnation et la rédemption, ses propres principes doctrinaux, afin de montrer à quelles conclusions ils conduisent en matière eucharistique, et comment ces conclusions s'opposent à celles de Nestorius. Ses textes sur ce sujet sont fort nombreux : nous en analyserons seulement quelques-uns.

Expliquant, dans son commentaire sur saint Luc, xxii, 19[3], les paroles de l'institution, Cyrille vient de

1. V. le contre-anathématisme XI de Nestorius : « Si quis unitam carnem Verbo Dei ex naturae propriae possibilitate vivificatricem esse dixerit, ipso domino et deo pronuntiante : *Spiritus est qui vivificat, caro nihil prodest*, anathema sit. » Loofs, *Nestoriana*, 216.

2. Sur la doctrine eucharistique de saint Cyrille, v. J. Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, VIII (1907), p.677 et suiv.

3. *P. G.*, LXXII, 903-912.

dire que « nous recevons en nous le Verbe de Dieu le Père, incarné pour nous, Verbe qui est vie et vivifiant ». Cette assertion, pense-t-il, demande un éclaircissement : il le donne aussitôt. Dieu, dans le principe, avait créé l'homme immortel ; mais le démon, en entraînant l'homme au péché, l'avait du même coup entraîné à la mort. La bonté de Dieu va réparer cette ruine. Or, pour que la chair mortelle recouvrât l'immortalité, il était nécessaire qu'elle devînt participante de la vertu vivifiante de Dieu (τῆς παρὰ Θεοῦ ζωοποιοῦ δυνάμεως γενέσθαι μέτοχον), car Dieu est la vie par essence. Afin de procurer cette participation, le Père, vie en soi, envoie le Christ qui, lui aussi, est vie (ζωὴν ὄντα καὶ αὐτόν), puisqu'il est le Verbe du Père, sa vertu vivifiante (δύναμις ἡ ζωοποιός). Ce Verbe s'incarne sans changement ni conversion, sans cesser d'être Verbe : il prend notre chair; il la ressuscite, il en chasse la corruption, il la rend elle-même vivifiante. Comment cela, vivifiante? Cyrille s'efforce de l'expliquer par des comparaisons. Si vous jetez une mie de pain dans un liquide, elle se trouve toute imbibée de ce liquide, et en possède la vertu ; si vous mettez du fer dans le feu, il reste fer, mais il devient lui-même brûlant. Ainsi la chair unie de la façon que Dieu sait au Verbe vivifiant est devenue elle-même vivifiante. Jésus-Christ nous l'affirme : « Je suis le pain vivant descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai est ma chair. » « Donc, conclut notre auteur, en mangeant la chair du Christ, notre Sauveur à tous, et en buvant son sang précieux, nous avons la Vie en nous, devenus comme un avec lui, et demeurant en lui, et le possédant en nous-mêmes. »

Cyrille a prouvé à l'encontre de Nestorius sa première proposition : la chair du Christ, que nous rece-

vons dans « l'eulogie mystique », est vivifiante, parce qu'elle est la chair du Verbe, unie étroitement et physiquement à lui[1]. Or, cette chair vient en nous par la communion. Quelle relation établit-elle entre le Verbe et nous? C'est la seconde question à laquelle Cyrille devait répondre. Dans le commentaire sur saint Luc, XXII, 19, dont j'ai interrompu l'analyse, le patriarche d'Alexandrie se fait une objection : Si le Verbe rend vivifiante sa propre chair parce qu'il lui est uni, il doit donc aussi rendre vivifiant le corps de chacun de nous, en qui il vient habiter par la communion. C'est une conséquence que nie le saint docteur, parce que, observe-t-il, autre est l'union du Verbe avec sa chair, cette chair qu'il a faite sienne, autre est l'union que nous avons avec le Fils en le possédant en nous par une simple participation de relation (κατὰ μέθεξιν σχετικήν)[2]. C'est là une expression bien vague et une union fort lâche : Cyrille va préciser sa pensée et présenter cette union comme beaucoup plus intime.

1. Saint Cyrille revient fréquemment sur cette idée à laquelle il paraît tenir beaucoup. La chair de Jésus-Christ « devenue la chair de la Vie, c'est-à-dire du Verbe de Dieu et du Père qui s'est manifesté, a reçu la vertu de la vie, et il est impossible que la vie soit vaincue par la mort » (*In Ioannem*, XV, 1, col. 344). « Le saint corps du Christ vivifie donc ceux en qui il se trouve, et, en se mêlant à nos corps, il les conserve dans l'incorruption, car il n'est pas le corps d'un homme quelconque, mais de la Vie par essence, possédant en lui toute la vertu du Verbe qui lui est uni, et comme revêtu des mêmes propriétés, bien plus, rempli de sa puissance d'action par laquelle tout est vivifié et conservé dans l'existence » (*ibid.*, VI, 35, col. 520, 521; VI, 56, col. 584; *Adv. Nestor.*, IV, 5, col. 189-197; *Cont. Iulian.*, VIII, col. 896). Et comme pour consacrer toute cette doctrine, Cyrille la formule dans son anathématisme onzième, dans lequel cependant l'eucharistie n'est pas directement visée : « Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est vivifiante, qu'elle est la propre chair du Verbe de Dieu le Père, mais dit qu'elle est [la chair] d'un autre que lui, qui lui est uni en dignité, ou qui est seulement son habitacle; [si quelqu'un ne confesse pas], comme je l'ai dit, que cette chair est vivifiante parce qu'elle est devenue la propre [chair] du Verbe qui peut tout vivifier, qu'il soit anathème » (col. 309, 312); et voyez *Apolog. cont. orientales* (col. 273, 276; *contra Theodoretum* (col. 448).

2. *Loc. cit.*, col. 909.

Dans son commentaire sur saint Jean, VI, 57, il compare l'union du communiant avec le Christ à celle de deux morceaux de cire fondue dont les éléments sont absolument mêlés, à celle du ferment et de la pâte, le ferment existant dans toute la pâte, et celle-ci existant dans tout le ferment. C'est ainsi, ajoute-t-il, que « celui qui reçoit la chair du Christ, notre Sauveur, et qui boit son sang précieux devient, suivant que Jésus-Christ le dit lui-même, comme un avec lui, comme mêlé à lui, et noyé en lui par cette participation, si bien qu'il existe dans le Christ et le Christ en lui[1] ». Cette idée revient un peu plus loin dans le même commentaire sur saint Jean, XV, 1. Cyrille se sert de cette union corporelle avec le Sauveur dans la communion pour expliquer que saint Paul ait dit que les Gentils sont devenus *concorporels* (σύσσωμα) avec Jésus-Christ, que Jésus-Christ considère tous les fidèles comme ses membres : « Car il est bon de remarquer, continue-t-il, que (par les mots : *Celui qui mange ma chair*, etc.) le Christ n'affirme pas qu'il sera en nous seulement par une certaine relation d'affection, mais par une participation physique » (οὐ κατὰ σχέσιν τινὰ μόνην... ἀλλὰ καὶ κατὰ μέθεξιν φυσικήν). Et Cyrille donne la raison dernière pour laquelle cette union si étroite et en quelque sorte matérielle est nécessaire : c'est que « ce qui est corruptible de sa nature ne peut être vivifié qu'à la condition d'être uni corporellement (σωματικῶς) au corps de celui qui est la vie par essence, c'est-à-dire du Monogène[2] ».

L'union du communiant avec le Verbe tient donc,

1. *P. G.*, LXXIII, 584. La comparaison tirée des morceaux de cire est répétée à la fin de la citation suivante.

2. *P. G.*, LXXIV, 341. Cf. *In Ioannem*, XVII, 22, 23 (col. 564); *Adv. Nestor.*, IV, 5 (col. 193); *Glaph. in Genesim*, I : σύσσωμοι μὲν γὰρ γεγόναμεν αὐτῷ (τῷ Χριστῷ) δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς (col. 29).

suivant notre auteur, le milieu entre l'union hypostatique qui rendrait son corps vivifiant, et l'union morale qui ne saurait le vivifier. C'est une union physique avec le corps vivifiant du Verbe et le Verbe source première de la vie. La conséquence, en tout cas, est certaine : le saint corps du Christ nourrit le nôtre πρὸς ἀναστασίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον [1] :

« Bien que la mort qui nous a envahis à cause de la prevarication ait soumis le corps à la nécessité de la corruption, cependant, parce que le Christ est en nous par sa propre chair, nous ressusciterons sûrement. Il est incroyable en effet, ou plutôt il est impossible que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle se trouve. De même que l'on couvre d'une couche de paille une étincelle pour conserver la semence du feu, ainsi Notre-Seigneur Jésus-Christ cache en nous la vie par sa propre chair, et introduit comme une semence d'immortalité qui détruira toute la corruptibilité qui est en nous [2]. »

On reconnaît en tout ceci le fond de la pensée sinon la philosophie de saint Grégoire de Nysse. Mais d'ailleurs, Cyrille ne borne pas à nos corps l'action de l'eucharistie. La participation du Christ n'est pas seulement vie, elle est aussi sanctification : ζωὴ γὰρ καὶ ἁγιασμὸς ἡ Χριστοῦ μετοχή [3] : elle ne chasse pas seulement la mort, elle guérit les maladies de l'âme, elle refrène en nous la loi de la chair, excite la piété envers Dieu, mortifie les passions, bande celui qui est brisé, relève celui qui est tombé, délivre des attaques et de la tyrannie du démon [4]. De là la nécessité de la communion et l'obligation de mener, pour en être digne, une vie pure et vraiment chrétienne [5].

Cette doctrine de saint Cyrille sur le caractère vivi-

1. *In Ioann.*, VI, 56 (col. 581); *Glaph. in Exodum*, II (col. 428).
2. *In Ioann.*, VI, 55 (col. 581). Cf. *De recta fide ad Theodos.*, XXXVIII (col. 1189).
3. *Glaph. in Exod.*, II (col. 428); *In Lucam*, XXII, 19 (col. 908).
4. *In Lucam*, IV, v. 38 (col. 552); *In Ioann.*, VI, 57 (col. 585).
5. *In Ioann.*, VI, 35, 57 (col. 521, 584, 585).

fiant de la chair eucharistique du Sauveur et ses effets en nous se trouve naturellement reproduite, du moins en raccourci, dans les auteurs qui l'ont suivi, et ceux surtout qui se rattachent à lui : saint Isidore de Péluse[1], saint Nil[2], le Pseudo-Aréopagite[3], Eutychius[4]. Quant à Léonce de Byzance, on ne sera pas surpris de découvrir qu'il s'inspire manifestement, dans sa doctrine eucharistique, des passages cités du patriarche d'Alexandrie[5].

L'analyse qui précède ne nous a pas appris cependant comment Cyrille concevait le changement opéré dans les *oblata* par les prières consécratoires. Cette question ne paraît pas avoir attiré son attention. En un endroit pourtant de son commentaire sur saint Luc déjà cité[6], il l'effleure, mais sans la résoudre clairement. Après avoir dit que la manière dont le Verbe s'est uni à la chair dans l'incarnation est incompréhensible pour nous, il continue :

« Il fallait que le Verbe habitât en nous par le Saint-Esprit de la façon qui convient à Dieu; qu'il fût comme répandu dans nos corps par sa chair sacrée et par son précieux sang, [chair et sang] que nous recevons en eulogie vivifiante comme dans du pain et dans du vin (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ). Car, de peur que nous ne soyons arrêtés en voyant de la chair et du sang sur la table sainte de nos églises, Dieu, par égard pour notre faiblesse, donne aux *oblata* la puissance de la vie et les transfère à la vertu de sa propre chair (καὶ μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός), afin que par ces *oblata* nous ayons la participation vivifiante, et que le corps de vie se trouve en nous comme un germe vivifiant. Ne doute pas que ce ne soit la vérité, le Christ lui-même ayant dit manifestement : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang;* mais reçois plutôt avec foi la parole du Sauveur : étant la Vérité, il ne ment point. »

1. *Epist.* I, 109 (col. 256).
2. *Epist.* I, 100, 101 (col. 125); III, 39 (col. 405).
3. *De eccles. hier.*, III, 3, 12 (col. 444).
4. *Sermo de paschate*, 3 (col. 2393).
5. *Contra nestorianos et eutychianos*, III (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1385).
6. *In Lucam*, XXII, 19 (col. 912).

De voir dans les mots de ce texte : « il transfère les *oblata* à la vertu de sa propre chair » une anticipation de la théorie calviniste sur la présence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie *en vertu*, il n'y faut pas songer. C'est la vertu sans doute du corps, mais aussi le corps lui-même que la consécration met dans les *oblata*. Mais ces *oblata* sont-ils convertis substantiellement au corps et au sang, saint Cyrille ne le dit pas ici, et il ne le dit pas davantage en affirmant que nous recevons le corps et le sang de Jésus-Christ ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ. Son analyse s'est arrêtée au seuil même du mystère. Pour lui, le corps et le sang existent sûrement sous le pain et le vin ; mais ils n'y existent pas dans leur mode et sous leur forme naturels. Le pain et le vin sont des voiles qui doivent prévenir nos répugnances ou notre faiblesse : c'est tout ce que le saint docteur prétend inculquer, et ce qui suffisait à son but.

Est-ce donc que les enseignements de saint Cyrille dé Jérusalem, de saint Grégoire de Nysse et de saint Chrysostome sur la conversion des *oblata* avaient passé inaperçus dans l'Église grecque, ou se trouvaient oubliés déjà vers l'an 430-440 ? Non : les monophysites du moins paraissent les avoir retenus. Sévère d'Antioche dira plus tard que « dans la célébration de l'eucharistie, ce n'est pas le ministre qui, usant comme d'une puissance qui lui appartiendrait en propre, transforme le pain au corps du Christ, et la coupe de bénédiction en son sang[1] ». Philoxène s'exprimera dans le même sens[2]. Mais l'abus que faisaient de ces enseignements certains eutychiens mettait contre eux

1. E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, II, p. 237.
2. *Tractatus de Trinitate et Incarn.*, p. 93 et suiv. Philoxène parle toutefois différemment, p. 100.

de bons esprits en défiance ou même provoquaient des réactions ouvertes. Nous l'allons constater à propos de Théodoret.

La doctrine eucharistique de Théodoret reste généralement à la surface du mystère : on ne trouve rien chez lui des hardies intuitions de saint Cyrille. En disant qu'il est un réaliste convaincu, qu'il conçoit la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie comme permettant au Sauveur d'être « sacrifié sans sacrifice, distribué sans division et consommé sans être détruit[1] »; en ajoutant qu'il attribue spécialement à la communion la vertu de remettre les péchés, encore qu'il exige que l'on soit pur pour porter à sa bouche le corps de Jésus-Christ[2], on aurait à peu près épuisé le contenu de ses affirmations sur le sacrement de l'eucharistie, si l'on ne découvrait dans son *Eranistes* quelques passages souverainement importants pour l'histoire de l'idée de conversion et de transsubstantiation dans l'Église grecque[3].

L'objet de l'*Eranistes* (447) est, comme on le sait, la réfutation du monophysisme soutenu par certains eutychiens qui admettaient dans le Christ une confusion des deux natures, ou la conversion d'une des deux natures en l'autre, et partant la passibilité de la nature divine. Contre cette dernière erreur, Théodoret invoque le récit de l'institution à la cène. En donnant l'eucharistie comme « type de sa passion » (τοῦ πάθους τὸν τύπον), Jésus-Christ n'a point parlé de sa divinité, mais bien de son corps et de son sang : *Ceci est mon*

1. *In psalm.* LXII, v. 3 (col. 1337).
2. *In Isaiam*, VI, v. 6 (col. 268); *In epist. I ad Corinth.*, XI, v. 27 (col. 317).
3. Sur ce qui suit, outre P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 278 et suiv., 314 et suiv., voyez J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la théologie antiochienne du Vᵉ siècle*, dans les *Etudes*, t. CXVII (1908), p. 477 et suiv.

corps ; ceci est mon sang. C'est donc le corps qui a été crucifié, qui a souffert, non la divinité [1].

Théodoret invoque encore le mystère eucharistique pour démontrer qu'il n'y a point eu en Jésus-Christ, même après l'ascension, conversion de l'humanité en la divinité. Les symboles mystiques (τὰ μυστικὰ σύμβολα) offerts par les prêtres sont les symboles d'un corps réel et d'un sang réel, car l'image doit avoir un archétype, correspondre à une réalité. Il existe donc au ciel un corps réel de Jésus-Christ dont les divins mystères sont les antitypes (ἀντίτυπα), et qui est distinct de la divinité [2].

Mais ici le dialogue devient particulièrement intéressant. Le monophysite qui discute contre l'orthodoxe, en effet, argue à son tour de l'eucharistie pour démontrer que le corps du Seigneur, après l'ascension, a été transformé en la divinité. Avant l'épiclèse, dit-il, on n'a sur l'autel que du pain et du vin : après la consécration on appelle les *oblata* le corps et le sang de Jésus-Christ, et on les reçoit comme tels dans la communion. « De même donc que les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale, et, après l'épiclèse, sont convertis et deviennent autre chose (μεταβάλλεται καὶ ἕτερα γίνεται), ainsi le corps du Seigneur, après l'ascension, a été converti en la substance divine » (εἰς τὴν οὐσίαν μετεβλήθη τὴν θείαν) [3].

L'argument est on ne peut plus faible pour établir ce qu'avance l'eutychien, mais il prouve, comme je l'ai déjà observé, que, dans les cercles monophysites du moins, l'idée de la conversion eucharistique subsistait toujours, car il n'est pas probable que Théodoret

1. *Eranistes*, III, col. 269, 272.
2. *Eranistes*, II, col. 165, 168.
3. *Ibid.*, col. 168.

ait inventé l'argument de toutes pièces. Or, de cette conversion, lui, Théodoret, qui parle par la bouche de l'orthodoxe, ne veut point. Il réplique que, précisément, le fait invoqué est faux. « Après la sanctification, les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre; ils demeurent et dans leur substance première, et dans leur apparence, et dans leur forme, visibles et tangibles comme auparavant. On ne peut que concevoir ce qu'ils deviennent, et le croire, et l'adorer comme s'ils étaient ce que l'on croit[1]. »

Théodoret n'admet donc pas que le pain et le vin soient convertis dans leur nature et leur substance (φύσις, οὐσία) par la consécration. Mais alors que fait cette consécration? Car enfin, poursuit l'orthodoxe, les noms sont changés : le pain n'est plus appelé pain; il est appelé corps.

Ce qu'opère la consécration dans les éléments, Théodoret a essayé de l'expliquer dans le premier dialogue de l'*Eranistes*[2]. Là, il constate qu'en effet le pain et le vin sont appelés corps et sang, mais il constate aussi que le Christ a appelé son corps « froment », et qu'il s'est appelé lui-même « la vigne », dont le vin est le sang. Or, ajoute-t-il, le but de ces changements de noms est manifeste pour les initiés :

« Le Christ voulait que ceux qui participent aux divins mystères ne s'attachassent pas à la nature de ce qu'ils voient, mais considérant le changement des noms, eussent foi en la conversion qui est le fait de la grâce (πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ). Car, s'il a appelé son corps naturel *froment* et *pain*, comme il s'est appelé lui-même *vigne*, il a honoré les symboles qui se voient du nom de *corps* et de *sang*, non pas qu'il ait changé la nature, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature. »

1. Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος, καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι, καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν κτλ.
2. Col. 53, 56.

La consécration opère donc une μεταβολή. Mais cette μεταβολή n'est pas la conversion au corps de Jésus-Christ de la substance du pain : cette substance acquiert seulement une grâce, une dignité qui lui vient de son union avec le corps du Sauveur produit et présent, union qui permet entre le pain et le corps cet entr'échange d'appellations que l'on constate. Théodoret n'insiste pas sur la production, dans la consécration, du corps de Jésus-Christ : c'était un point acquis; mais il nie que cette production soit le résultat d'une conversion des *oblata*, et il explique que ces *oblata* sont vis-à-vis du corps de Jésus-Christ dans une relation analogue à celle où l'humanité de Jésus-Christ se trouvait par rapport à sa divinité. De ce corps il découle en eux une vertu ou une grâce qui les sanctifie, sans changer ni détruire leur nature.

Nous avons donc bien affaire ici avec un vrai dyophysisme eucharistique. Cette théorie se retrouve dans une lettre (apocryphe) de saint Jean Chrysostome au moine Césaire[1], dont l'auteur vivait après le concile de Chalcédoine. Césaire, comme Eranistes, est un monophysite qui, pour établir son erreur, s'appuyait sans doute sur le mystère eucharistique : « Est-ce que nous ne recevons pas fidèlement et pieusement le corps et le sang de Dieu? Assurément. Non que le divin ait possédé par nature chair et sang avant l'incarnation, mais on dit qu'il les possède parce qu'il se rend propre (ἰδιοποιεῖται) ce qui est de la chair[2]. » Ce raisonnement est juste, mais l'auteur de la lettre, qui est pour le moins un nestorianisant et qui ne veut pas de la communication des idiomes, n'accepte pas l'expression « corps et sang de Dieu », et, tout en avouant que le pain est appelé corps, il nie qu'il soit substantielle-

1. *P. G.*, LII, 755-760.
2. Col. 759.

ment converti au corps dans la consécration. Il concède qu'après cette consécration il n'y a qu' « un corps du Fils », mais de la même façon qu'après l'incarnation il n'y a qu'un fils et une personne en Jésus-Christ, encore que les deux natures persistent d'exister. Voici le texte :

« Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus : divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis ; dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii praedicamus : sic et hic divina ἐνιδρυσάσης, id est insidente corpori natura, unum Filium, unam personam utraque haec fecerunt[1]. »

C'est ainsi que la crainte du monophysisme, et l'abus que faisaient sans doute les eutychiens de l'argument rapporté dans l'*Eranistes* ont arrêté en Orient le développement de la doctrine de la conversion. On la retrouvera dans saint Jean Damascène, mais réduite à une simple affirmation, sans commentaire qui l'explique.

Quant au caractère sacrificiel de l'eucharistie, il est souvent affirmé dans la période qui nous occupe, sans que la théorie proprement dite du sacrifice eucharistique avance beaucoup. Théodoret remarque que le Sauveur a inauguré à la cène l'exercice de son sacerdoce, sacerdoce qu'il continue d'exercer comme homme par le ministère de l'Église, alors qu'il reçoit, comme Dieu, l'offrande du sacrifice[2]. Il y a donc dans l'Église « un sacrifice divin et non sanglant » (θεία καὶ ἀναίμακτος

1. Col. 758. M. Gore (*Dissertations on subjects connected with the Incarnation*. London, 1895, p. 275, 276) cite encore, comme partisan de la doctrine de Théodoret en Orient, le patriarche Ephrem d'Antioche (526-545) : mais le texte qu'il donne et qui est tiré de Photius (*Biblioth.*, cod. 229, *P. G.*, CIII, 980) me paraît peu concluant.

2. *In psalm.* CIX. v. 4 (col. 1772, 1773) ; cf. Eutychius, *Sermo de paschate*, 2, 4, col. 2393, 2397.

θυσία)[1] dont Jésus-Christ est le prêtre principal, dont la victime est aussi le seul agneau immaculé qui porte les péchés du monde[2]. Là, est représentée par la fraction du pain la mort du Sauveur ; Jésus-Christ est mystiquement immolé ; il meurt spirituellement[3] ; car les prêtres n'offrent pas un autre sacrifice que celui de la Croix, mais célèbrent la mémoire de cet unique et salutaire sacrifice[4]. Le mot le plus énergique sur ce sujet, et qui rappelle une expression de saint Grégoire de Nazianze, est de Nestorius : « Le Christ est crucifié en figure, égorgé par le glaive de la prière sacerdotale », σταυροῦται μὲν κατὰ τὸν τύπον Χριστός, τῇ τῆς ἱερατικῆς εὐχῆς μαχαίρᾳ σφαττόμενος[5]. En dehors des descriptions données par les *Constitutions de l'église égyptienne* et par le Pseudo-Denys[6], nous possédons d'ailleurs de cette époque d'abondants documents sur la liturgie eucharistique, puisque de nombreuses liturgies furent alors rédigées sous le nom d'apôtres ou de docteurs célèbres, dont le texte, encore qu'il ait pu être retouché, nous renseigne assez exactement sur les croyances et les usages alors en vigueur[7].

§ 8. — La pénitence[8].

La discipline pénitentielle dut occasionner, elle

1. S. Nil, *Epist.* II, 294 (col. 345-348).
2. Théodoret, *In Malachiam*, I, v. 11 (col .1968) ; Cyrill., *In Lucam*, II, 8 (col. 489).
3. Eutychius, *Sermo de paschate*, 2, 3 (col. 2393, 2396) ; cf. *Adv. nestorianos*, V, 22 (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1744).
4. Théodoret, *In epist. ad Hebr.*, VIII, v. 4, 5 (col. 736).
5. Loofs, *Nestoriana*, p. 241.
6. *Constitut.*, I, 9-34 ; Pseudo-Denys, *De eccles. hier.*, III, 2 (col. 425 et suiv.).
7. V. C. A. Swainson, *Greek liturgies*, Cambridge, 1884 ; F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, I, Oxford, 1898.
8. Travaux : K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898. H. Koch, *Zur Geschichte der Bussdis-*

aussi, un certain nombre d'écrits, mais que l'on ne saurait toujours discerner sûrement dans les collections plus amples dans lesquelles ils sont entrés. Elle subit en tout cas, du vᵉ au viiiᵉ et au ixᵉ siècle, des modifications qui firent lentement sortir de la pénitence canonique, telle qu'elle était jusqu'alors pratiquée, la pénitence plus simple que nous voyons depuis en usage.

Le principe d'où il faut nécessairement partir, et qui domine toute la question, est que l'Église et au moins l'évêque dans l'Église a reçu de Jésus-Christ le pouvoir de remettre les péchés. Nous le trouvons affirmé par saint Cyrille d'Alexandrie[1], Théodoret[2], Isidore de Péluse[3], Anastase le Sinaïte[4]. Anastase remarque qu'à la vérité, c'est Dieu proprement qui efface le péché; les hommes ne font qu'exciter, exhorter, préparer le pénitent à la grâce de la rémission; cependant l'homme entend l'aveu, et Dieu par lui (δι' αὐτοῦ) convertit, instruit, pardonne : les ministres sont les συνεργοί de Dieu.

Qui sont ces ministres de la pénitence et du pardon divin? Pendant les quatre premiers siècles, et sauf quelques exceptions locales, ce furent à peu près exclusivement les évêques[5]. A eux revenait le droit —

ziplin und Bussgewalt in der orient. Kirche, dans *Histor. Jahrbuch*, 1900. P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katolischen Beichte*, Würzburg, 1902. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théol. positive*, 1ʳᵉ série, 3ᵉ édit., Paris, 1904. E. Vacandard, artic. *Confession* dans le *Dict. de théol. catholique*. G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, traduct. M. Decker et E. Ricard, Paris, 1910.

1. *In Lucam*, V, 24; VII, 28 (col. 568, 569, 620).
2. *Quaest. in Levitic.*, Interr. 15 (col. 320).
3. *Epist.* I, 338 (col. 377).
4. *Quaestiones*, qu. VI (col. 373).
5. N'oublions pas cependant l'institution à Constantinople et dans les églises de Thrace des prêtres pénitenciers, chargés de recevoir l'aveu et de surveiller les exercices d'expiation des pénitents (v. *Hist. des Dogmes*, II, p. 188).

et la charge — de recevoir la confession des pénitents, de leur prescrire les œuvres de leur expiation et de les réconcilier avec Dieu et avec l'Église. Saint Basile cependant, dans ses *Regulae brevius tractatae*[1], suppose évidemment que les moines des monastères se confessent à l'un d'entre eux, à l'un de ceux « à qui a été confiée la dispensation des mystères de Dieu[2] », et qui n'étaient sûrement pas évêques. Cette pratique s'étendit dans les siècles suivants, et l'on voit, par le canon 52[e] des apôtres et par les textes postérieurs, qu'au v[e] siècle et plus tard, les simples prêtres, aussi bien que les évêques, furent admis à réconcilier les pénitents. Au VIII[e] siècle même, un abus s'introduisit qui, passant des cloîtres où il avait probablement pris naissance, dans le monde séculier, tenta d'arracher à la hiérarchie officielle et même au sacerdoce leur pouvoir d'absoudre, et nécessita de leur part une résistance énergique. Saint Basile déjà, et, après lui, les écrivains ascétiques, tout en prescrivant de s'adresser aux prêtres pour la confession[3], avaient insisté sur les qualités de sagesse, de prudence, de discrétion que devait présenter le confesseur. Ce confesseur devait être un homme de Dieu, un « juge excellent », « un homme spirituel[4] » (πνευματικὸς ἀνήρ). De là le nom de *pères spirituels* (πνευματικοὶ πατέρες) donné aux confesseurs, et qui a prévalu dans la suite. Or, la pensée ne tarda pas à venir — et il était naturel qu'elle vînt — que les premiers dans l'Église à pouvoir revendiquer la qualité de πνευματικοί étaient assu-

1. Interrog. 229 et 288.

2. On a contesté sans raison, pensons-nous, qu'il s'agisse là de moines revêtus du sacerdoce.

3. ANASTASE LE SIN., *Oratio de synaxi* (col. 833) ; cf. PSEUDO-DENYS, *Epist.* VIII, 1.

4. S. JEAN CLIMAQUE, *Scala paradisi*, grad. IV (col. 681); ANASTASE LE SIN., *Quaestiones*, qu. VI (col. 369, 372).

rément les moines. Des prêtres mariés, comme l'étaient les prêtres séculiers, ne pouvaient, à ce point de vue, leur être comparés. De ce fait résultèrent deux conséquences :

La première fut qu'à partir du moment où les moines sortirent de leurs monastères pour se mêler au monde, c'est-à-dire surtout à partir des querelles iconoclastes (VIIIᵉ siècle)[1], ils accaparèrent peu à peu le ministère de la confession et en exclurent graduellement le clergé séculier. Dans le *Sermo ad paenitentes* attribué à Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople (582-595), mais qui est plutôt d'un moine du XIᵉ siècle, il est dit tout uniment que Jésus-Christ a établi, pour l'instruction des fidèles, des évêques, des prêtres et des docteurs, mais qu'il a établi les moines pour recevoir les confessions et exhorter les pénitents[2].

Une seconde conséquence plus grave fut que la qualité de *spirituel* devint tellement prédominante parmi celles que l'on exigea du confesseur, que l'on oublia parfois, dans les cloîtres d'abord, puis dans le monde, que le confesseur devait avant tout être prêtre, tenir de son ordination le pouvoir d'absoudre. On

1. C'est l'époque donnée par le patriarche Jean d'Antioche, au XIIᵉ siècle. Il fixe aux querelles iconoclastes et au règne de Constantin Copronyme le moment où la confiance des fidèles transporta aux moines le pouvoir d'entendre les confessions, de réconcilier ou de censurer les pécheurs (*De monasteriis laicis non tradendis*, 7, *P. G.*, CXXXII, 1128).

2. *P. G.*, LXXXVIII, 1920. Une lettre curieuse du Pseudo-Denys, la huitième, adressée au moine Démophile, nous met peut-être en présence d'une des premières tentatives des moines grecs pour s'ingérer ainsi dans l'administration de la pénitence. Un pénitent s'est adressé à un prêtre qui l'a reçu avec bonté et l'a absous. Démophile est accouru avec ses moines, et a chassé de l'église le prêtre et le pénitent, sous prétexte qu'ils en violaient la sainteté, le coupable étant indigne de pardon. Denys reprend vivement Démophile, et lui demande d'être plus respectueux vis-à-vis des prêtres, qui lui sont supérieurs, et plus miséricordieux envers les pécheurs.

vit donc, surtout aux xe-xiie siècles, de simples moines laïques recevoir les confessions et réconcilier les pénitents, et il se trouva, au xie siècle, des théologiens et des canonistes pour justifier cet abus. Le pouvoir de remettre les péchés était, d'après eux, plutôt un charisme accordé à la sainteté qu'un pouvoir régulier du sacerdoce officiel[1].

Quels étaient les actes qui constituaient le *cursus* de la pénitence?

Le premier était l'aveu des fautes commises : « Personne, dit saint Jean Climaque, n'obtient, sans la confession, le pardon de ses péchés[2] »; et il détaille les qualités de cette confession qui doit être sincère, humble, repentante jusque dans l'attitude du pénitent[3]. En principe, cette confession était toujours secrète : c'est ce que supposent Isidore de Péluse, saint Jean Climaque et Anastase le Sinaïte[4]; et d'ailleurs le choix du confesseur eût peu importé, si l'aveu avait dû être public. Chez les moines toutefois, et si le confesseur le jugeait utile, l'aveu secret était parfois suivi d'une coulpe faite publiquement : « Avant tout, écrit saint Jean Climaque, confessons nos péchés à notre excellent juge, et à lui seul, mais aussi à tous, s'il l'ordonne » : et il appuie son conseil du récit de l'histoire d'un voleur qui voulut se faire moine, et à qui on imposa une confession publique[5].

1. Comme ces faits et ces théories sont en dehors de la période dont nous nous occupons, nous ne les signalerons pas plus en détail. On peut voir sur eux les écrits indiqués de MM. Vacandard et Holl.

2. *Scala paradisi*, grad. IV (col. 684).

3. *Ibid.*, col. 708, 709.

4. Isid. Pelus., *Epist.* V, 261 (col. 1488); S. Jean Clim., *Scala*, grad. IV (col. 681); Anastase, *Oratio de synaxi*, col. 833.

5. *Scala*, grad. IV, col. 681 et suiv. Chez les audiens, au dire de Théodoret, la confession paraît avoir toujours été publique. On faisait passer le pénitent entre les livres saints (canoniques et apocryphes) : il confessait ses péchés, et, sans exiger de pénitence préalable, on lui remettait ses fautes. Les prétendus pénitents, ajoute Théodoret, n

Ainsi comprise, la confession n'avait pas pour objet simplement les fautes connues et divulguées, mais aussi les péchés secrets[1]. Ceci était ancien. Ce que l'on cherche à préciser davantage, au moment où nous sommes, ce sont les catégories de fautes que nous appellerions actuellement *mortelles*, et qui devaient faire l'objet de la confession. On a vu déjà que saint Grégoire de Nysse avait essayé d'en donner une énumération[2]. A la même époque, Evagre le Pontique tente non pas de dresser un catalogue des fautes mortelles, mais de ramener à certains types fondamentaux, à certains *péchés capitaux*, les divers genres de fautes possibles. Il compte huit de ces péchés : la gourmandise, la fornication, l'avarice, la tristesse, la colère, l'ennui, la vaine gloire, l'orgueil[3]. Saint Jean Climaque les réduit à sept, en remarquant que la vaine gloire et l'orgueil ne sont, au fond, qu'un même vice[4]. Mais ces classifications toutes théoriques n'étaient pas d'un grand secours pour les confesseurs. Il est probable que ceux-ci leur préféraient des listes plus détaillées, continuant l'essai tenté par Grégoire de Nysse. On possède de ces listes un spécimen bien complet — trop complet — dans celle que donne le sermon déjà cité et faussement attribué à Jean le Jeûneur[5].

voyant qu'un jeu dans cette cérémonie, cachaient leurs vrais péchés, et n'accusaient que des vétilles propres tout au plus à provoquer le rire (*Haeretic. fabul. comp.*, IV, 10, col. 429).

1. Isid. Pelus., *Epist.* V, 261. Voyez dans Chabot (*Synodicon orientale*, p. 433) le canon VI du patriarche Isoyahb I (582-595) indiqué par J. Labourt, *Le christianisme dans l'emp. perse*, p. 340 et suiv.

2. *Epistula canonica* (*P. G.*, XLV, 221 et suiv.).

3. *De octo vitiosis cogitationibus*, 1-9 (*P. G.*, XL, 1271).

4. *Scala*, grad. XXII (col. 948-949).

5. *P. G.*, LXXXVIII, 1921 et suiv. Cf. le pénitentiel du même, *ibid.*, 1893 et suiv. Voyez aussi l'*Ordo paenitentiae* attribué à Jean Mandakuni, catholicos des parties grecques de la Grande Arménie († vers 498), et tiré d'un manuscrit arménien du xiiᵉ siècle environ (*Rituale Armenorum* edited by F. C. Conybeare, Oxford, 1905, p. 294) : « Le prê-

Le second acte de la pénitence était l'accomplissement des œuvres expiatoires imposées par le confesseur. C'est la publicité de ces œuvres expiatoires qui constituait surtout autrefois la publicité de la pénitence. Mais peu à peu des adoucissements s'introduisirent ici. D'abord, on n'attendit pas toujours, pour absoudre le pénitent, qu'il eût accompli son expiation. Le pénitent dont parle Denys l'Aréopagite dans sa lettre VIII a été, semble-t-il, réconcilié par le prêtre, aussitôt après son aveu[1]. Saint Jean Climaque dit que l'Église écarte pour un temps les fornicateurs de l'eucharistie, même après qu'elle les a reçus (εἰσδεχομένη)[2]; et saint Nil, dans une lettre importante[3], reproche au prêtre Chariclis de ne pas se contenter, en certaines occasions du moins, des témoignages de regret donnés par le pénitent dans l'acte même de sa confession, et d'exiger de lui, avant de le réconcilier, des œuvres difficiles et prolongées. — Puis, second adoucissement, les œuvres pénales imposées par le confesseur tendirent, d'une part, à devenir plus légères, de l'autre à rester secrètes. On a l'impression nette, en lisant les auteurs de cette époque, que la vivacité de la foi et l'austérité de la vie chrétienne s'affaiblissant chez les grecs de la décadence, la répugnance augmente chez eux pour la pénitence et les sacrifices qu'elle comporte. Dès lors, ces auteurs insistent au-

tre s'assied et fait agenouiller le pénitent pour faire sa confession. Et il lui énumère les péchés par leurs noms, et la personne qui se confesse doit répondre oui, si oui, non, si non. » — On remarquera que les trois péchés *ad mortem* continuent, théoriquement du moins, de retenir l'attention, mais qu'on ne comprend plus bien la sévérité de l'Église primitive vis-à-vis des péchés de la chair (S. JEAN CLIMAQUE, *Scala*, grad. XV, col. 889; cf. ANASTASE LE SIN., *Quaestiones*, qu. LXXXV, col. 712).

1. *Epist.* VIII, 1, col. 1088.
2. *Scala*, grad. XV, col. 889.
3. *Epist.* III, 243, col. 496 et suiv.

près des confesseurs pour qu'ils se montrent bons, miséricordieux, faciles vis-à-vis des pécheurs. Cette idée est vivement mise en lumière dans les deux lettres du Pseudo-Aréopagite et de saint Nil que je viens de rappeler, et on la retrouve encore dans le *Liber ad pastorem* de saint Jean Climaque (XIII)[1]. Celui-ci observe au surplus que Dieu n'a jamais révélé les péchés qu'il a entendus dans la confession, de peur que par cette publicité les pécheurs ne fussent détournés de l'exomologèse : manière discrète évidemment d'exhorter les confesseurs à ne révéler ni directement ni indirectement — par la satisfaction publique imposée — les fautes secrètes des pénitents[2].

La pénitence publique cependant n'est pas abolie pour autant. Les fornicateurs continuent, au témoignage de saint Jean Climaque, d'être privés de la communion un certain temps après leur confession, comme le veulent les canons apostoliques[3], et l'on retrouve les anciens canons pénitentiels reproduits dans les collections nouvelles de Jean d'Antioche dit le Scolastique (vers 550), et le *Nomocanon* paru sous Héraclius (610-641)[4]. Les œuvres expiatoires soit publiques, soit secrètes, restent d'ailleurs substantiellement ce qu'elles étaient autrefois : ce sont des jeûnes, des veilles, le coucher sur la dure, le sac et la cendre, les larges aumônes[5]. Chez les moines, dans la catégorie des pénitents, elles prenaient par-

1. *P. G.*, LXXXVIII, col. 1196.
2. *Ibid.* Isidore de Péluse remarque déjà que l'on doit punir moins sévèrement les fautes secrètes plus graves que les fautes scandaleuses moins graves (*Epist.* V, 261, col. 1488).
3. *Scala*, grad. XV (col. 889); cf. THÉODORET, *Epist.* LXXVII, col. 1249; PSEUDO-DENYS, *De eccl. hier.*, III, 2 et 3, 7 (col. 436, 452).
4. V. PITRA, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, I, 105-107; II, 336-442; cf. FUNK, *Didascalia et Constitut. apostol.*, II, p. 154-157.
5. S. NIL, *Epist.* III, 243; S. GRÉGOIRE DE GIRGENTI (fin du VIᵉ-VIIᵉ siècle), *In Ecclesiasten*, VI. 4-5 (*P. G.*, XCVIII, 989).

fois un aspect et des proportions fantastiques [1].

Le troisième acte de la pénitence était la réconciliation du coupable : « Dieu donne le prix de la justice à l'homme qui se châtie lui-même par la confession [2]. » Jusque vers la fin du IVe siècle, nous le savons, la pénitence officielle, confession, expiation et pardon, n'était accordée au pécheur qu'une fois après le baptême ; et ce fut un des griefs apportés contre saint Chrysostome au concile du Chêne qu'il eût invité les pécheurs à recourir à lui aussi souvent qu'ils le désireraient [3]. Cependant, saint Basile suppose manifestement, dans ses *Regulae brevius tractatae* [4], que les moines se confessent au moins de temps en temps, et saint Jean Climaque dit que l'âme qui est occupée de la pensée de la confession est retenue comme par un frein sur la pente du péché [5]. L'usage de la confession plus ou moins fréquente, mais répétée plusieurs fois durant la vie, fut donc en principe particulier aux monastères. Plus tard les moines l'introduisirent dans le monde, lorsque eux-mêmes devinrent confesseurs des séculiers, c'est-à-dire au VIIIe siècle. Déjà, au VIIe, Anastase le Sinaïte préconisait d'une manière générale la confession comme un moyen de cure spirituelle, dont on peut par conséquent renouveler l'emploi [6], et la conseillait au pécheur comme une préparation tout à fait souhaitable pour la communion [7]. On ne voit pas toutefois que, dans l'Église orthodoxe du moins, elle ait été, à cette époque, rendue obligatoire même pour la communion pascale.

1. S. Jean Climaque, *Scala*, grad. V, col. 764 et suiv.
2. S. Nil, *Epist.* IV, 7, col. 553.
3. Mansi, *Concil.*, III, 1145; Socrate, *Hist. eccles.*, VI, 21.
4. Interrog. 229, 288.
5. *Scala*, grad. IV, col. 705 ; cf. 684.
6. *Quaestiones*, qu. VI (col. 369 et suiv.); *Qu. extra ordinem* (col. 760).
7. *Oratio de synaxi*, col. 832, 833.

§ 9. — L'extrême-onction, l'ordre, le mariage.

On sait combien peu est attestée, dans l'ancienne théologie grecque, l'existence du sacrement d'extrême-onction, et combien vagues y sont les renseignements qui le concernent. Dans la période que nous examinons, les *Constitutions de l'Eglise égyptienne* (I, 22, 23) contiennent une formule de bénédiction de l'huile qui suppose qu'on s'en servait non seulement pour s'en nourrir, mais pour oindre les malades (*tribue [sanitatem] illis qui unguntur et accipiunt*)[1]. Saint Cyrille, détournant les fidèles des incantations magiques, cite le texte de saint Jacques, V, 14, 15, comme leur indiquant ce qu'ils ont à faire quand ils sont malades[2]. De fait, un écrivain syrien, Isaac d'Antioche († vers 460), recommande aux vrais chrétiens de ne point vouloir préparer eux-mêmes l'huile pour oindre leurs malades, mais de les porter à l'église et, là où il y a un prêtre, de garder l'ordre établi[3]. Enfin, l'auteur de la vie de saint Eutychius, Eustrate, qui écrivait peu après la mort du patriarche (582), raconte que le saint avait coutume, *suivant la recommandation de saint Jacques,* d'oindre d'huile les infirmes qui se présentaient à lui[4]. En tout ceci cependant, si l'on retrouve le rite substantiel d'onction des malades, il est difficile de trouver l'idée d'onction *dernière* que nous nous faisons actuellement de l'extrême-onction[5].

1. FUNK, *Didasc. et Const. apostol.*, II, 100, 101.
2. *De adoratione in spiritu et veritate*, VI (col. 472).
3. G. BICKELL, *S. Isaaci Antiocheni... opera omnia*, pars I, Giessen, 1873, p. 187 et suiv. Voyez encore le témoignage de Jean Mandakuni († v. 498) dans M. SCHMID, *Heiligen Reden des Joannes Mandakuni*, Regensburg, 1871, p. 222 et suiv.
4. *S. Eutychii vita*, VI, 45 (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2325 et suiv.).
5. V. cependant *S. Theodori Studitae vita*, 67 (*P. G.*, XCIX, 325). — Quant à l'onction dont parle le Pseudo-Denys (*De eccl. hier.*, VII, 3, 8),

Dans la hiérarchie ecclésiastique, je l'ai déjà remarqué, le Pseudo-Denys voit surtout un pouvoir de sanctification. De même que la hiérarchie angélique, la hiérarchie ecclésiastique est un intermédiaire entre Dieu et l'homme, destiné à rapprocher l'homme de Dieu. Elle comporte, elle aussi, trois degrés : le premier, le plus bas, dont la fonction est de purifier l'homme (καθαρτική) : c'est l'ordre du diaconat ; le second, dont la fonction est de l'éclairer et de l'illuminer (φωταγωγικὴ τάξις) : c'est l'ordre des prêtres ; le plus élevé enfin, dont la fonction est de parfaire le chrétien et de l'unir à Dieu (τελειωτική) : c'est l'épiscopat[1]. Denys explique à ce point de vue les fonctions de ces divers ordres, et décrit les cérémonies qui les confèrent[2]. L'imposition de la main (χειροτονία) est le rite commun à tous, mais ce rite est accompagné pour l'épiscopat de l'imposition du livre ouvert des Ecritures sur la tête de l'ordinand. Cette dernière cérémonie n'est pas mentionnée dans les *Constitutions de l'église égyptienne*[3]. Celles-ci donnent, en revanche, le texte des prières qui accompagnaient l'imposition de la main[4]. Le sous-diacre ne reçoit pas l'imposition de la main : il est simplement appelé à suivre les diacres ; les lecteurs ne la reçoivent pas non plus : l'évêque les ordonne par une prière et en leur remettant le livre des Épîtres[5]. Les *Constitutions* remarquent que, dans le

elle se pratiquait sur le cadavre du défunt, dans l'acte même des funérailles.

1. *De eccl. hier.*, V, 1, 5, 6 (col. 505, 508). Cf. S. JEAN CLIMAQUE, *Scala*, grad. IV, scholion 82 (col. 757) ; ANTIOCHUS LE MOINE, *Homilia* CXXII (*P. G.*, LXXXIX, 1816, 1817).

2. *De eccl. hier.*, V, 2.

3. On sait cependant qu'elle se pratiquait à Alexandrie vers la fin du v[e] siècle.

4. I, 4-7 ; II ; III. Théodoret remarque que cette χειροτονία confère la grâce (*Quaest. in Numer.*, Interr. 47, col. 397). Cf. ISID. PELUS., *Epist.* I, 300.

5. *Constit. eccl. aegypt.*, V, VI.

cas où un chrétien aurait confessé la foi dans les prisons, il ne serait pas nécessaire, pour en faire un diacre ou un prêtre, de lui imposer la main : « namque dignitatem presbyteratus confessione sua habet ». Cette cérémonie ne serait requise que pour en faire un évêque[1]. Quant aux *chantres* que nous trouvons encore dans la hiérarchie grecque, la législation de Justinien les considéra comme clercs[2] ; mais ils ne tardèrent pas à perdre ce titre[3].

C'est dans les canons des conciles et dans les lois impériales plus que dans les écrits des docteurs qu'il faut chercher les détails relatifs au droit matrimonial. Le mariage est regardé comme un acte que le Christ a sanctifié aux noces de Cana[4], que la religion doit donc sanctifier à son tour, encore que la législation civile estime valide l'union contractée sans l'intervention de l'Église. La pensée de Théodoret sur la licité du divorce *propter adulterium* n'est pas claire[5] ; en revanche

1. *Constit. eccl. aegypt.*, IV. Cf. *Canones Hippolyti*, 43-47, éd. Achelis.
2. *Novelle* CXXIII, 19 (*P. L.*, LXXII, 1030).
3. Quant aux dispositions disciplinaires relatives au choix des clercs, aux conditions de leur ordination, à leur vie, à leurs devoirs, aux fonctions multiples entre lesquelles, dans les grandes villes surtout, ils étaient partagés, aux lois qui régissaient leur conduite privée et publique, aux divisions ecclésiastiques des patriarcats et des métropoles, etc., ce sont des questions qui relèvent du droit canonique, et que nous n'avons point à traiter ici. On en trouvera l'exposé fort bien fait dans le livre du P. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 48-66, 203-210. — Disons seulement qu'au point de vue du célibat ecclésiastique, la discipline grecque était dès lors ce qu'elle est restée depuis. L'évêque seul y était astreint, et il ne pouvait devenir évêque qu'à la condition ou de ne s'être point marié, où d'être veuf en uniques noces d'une femme qui elle-même n'eût pas été mariée deux fois. Les prêtres, diacres et sous-diacres pouvaient continuer d'user du mariage contracté avant leur ordination ; mais, après leur ordination, il ne leur était pas permis de se marier, ni de se remarier en cas de veuvage. Aux lecteurs et aux chantres il était loisible de se marier et de se remarier même après leur ordination ; toutefois, dans le second cas, ils ne pouvaient plus être promus à un ordre supérieur.
4. Cyrill., *In Ioannem*, II, 11-13 (col. 228)
5. *In Malachiam*, II, v. 15, 16 (col. 1973 et suiv.).

saint Isidore de Péluse paraît bien autoriser le mari à rejeter tout à fait (ἐκϐάλειν) la femme adultère[1]. Une novelle de Justinien, la CXVII[e], de 542, est encore plus large, et compte pour le mari cinq causes légitimes de divorce : si la femme ne révèle pas une conspiration contre l'empereur ; si elle est convaincue d'adultère ; si elle conspire contre la vie de son mari ou ne lui fait pas connaître les conspirations ourdies contre lui ; si elle fréquente les festins et se baigne avec d'autres hommes ; si elle demeure hors du domicile conjugal[2]. Cette même novelle toutefois supprimait le divorce pour cause de possession diabolique de la femme, et le divorce par consentement mutuel. Cette dernière disposition fut rétablie par Justin II en 566.

Les secondes noces, bien que permises[3], continuèrent d'être mal vues dans le monde byzantin. On le fait assez entendre en renouvelant à leur sujet les canons de Laodicée et de Néocésarée qui les concernent. En même temps, les empêchements qui annulent le mariage se multiplient. Défense de s'unir à un ou à une hérétique[4] ; mais si, de deux hérétiques mariés, l'un se convertit, il n'abandonnera pas son conjoint[5]. Défense au parrain d'épouser la mère de l'enfant devenue veuve[6]. Défense d'épouser sa cousine germaine ; défense au père et au fils d'épouser la mère et la fille, ou les deux sœurs ; à la mère et à la fille d'épouser les deux frères ; aux deux frères d'épouser les deux sœurs[7]. Défense au

1. *Epist.* IV, 129.
2. On peut aussi divorcer pour cause d'entrée dans la vie monastique, ou si le mariage n'a pas été consommé au bout de trois ans.
3. THÉODORET, *Quaest. in Levitic.*, I-V (col. 301) ; *In epist. I ad Corinth.*, VII, v. 40 (col. 285).
4. *Concile de Laodicée*, can. 10, 31 ; *Conc. quinisexte*, can. 72.
5. *Conc. quinisexte*, can. 72.
6. *Conc. quinis.*, can. 53.
7. *Id.*, can. 54.

beau-père d'épouser sa bru [1]; au beau-frère d'épouser sa belle-sœur [2]; défense d'épouser la fiancée d'un autre du vivant de cet autre [3]. Pour pouvoir épouser celle qu'il a enlevée, le ravisseur doit préalablement la rendre à ses parents [4]. Une fille ou une esclave ne peut se marier sans le consentement de son père ou de son maître [5]. Toutes ces prescriptions renouvelées des anciens canons ou portées à nouveau, sont les témoins d'un droit matrimonial qui s'étend de plus en plus, et qui devient plus touffu à mesure sans doute que les mœurs elles-mêmes deviennent moins délicates.

§ 10. — Le culte des saints et les dévotions secondaires.

On a déjà vu au siècle précédent se développer dans l'Église, tout autour du dogme et du culte essentiel, une série de croyances et de pratiques qui en sont la conséquence et le prolongement plus ou moins directs. Ces développements atteignent dans l'Église grecque leur plus grande ampleur du vᵉ au viiiᵉ siècle. Nous n'en parlerons que dans la mesure où leur objet présente un intérêt dogmatique plus marqué [6].

Le culte de Marie n'était pas inconnu au ivᵉ siècle; mais la définition du concile d'Éphèse (431), en faisant de la maternité divine le mot de passe de la foi christologique contre les nestoriens, contribua singulièrement à l'accroître. Les splendides apostrophes adressées à la Mère de Dieu par saint Cyrille, dans son

1. S. Basile, *Epist.* CCXVII, can. 76.
2. Id., can. 78.
3. *Conc. quinis.*, can. 98.
4. S. Basile, *Epist.* CXCIX, can. 22.
5. Id., can. 38, 40, 42.
6. On pourra consulter sur ce sujet J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847.*

homélie IV, pour célébrer la décision du concile, Χαίροις παρ' ἡμῶν, Μαρία θεοτόκε[1]... furent redites par toutes les bouches éloquentes jusqu'à Michel Cérulaire et bien au delà. L'absolue virginité de l'ἀειπαρθένος devint un dogme indiscuté. Sans prendre la forme précise que la sainteté de Marie va jusqu'à l'exemption de la faute héréditaire, l'idée est partout présente dans la théologie grecque de cette époque — qui d'ailleurs n'accorde pas à la question du péché originel la même attention ni la même importance que la théologie latine — que cette sainteté est parfaite, complète, aussi grande qu'on la peut concevoir dans une créature. La Vierge παναγία ne connaît point la souillure[2]. Elle est d'ailleurs élevée au-dessus des apôtres et des anges, médiatrice entre le ciel et nous, celle par qui tous les biens nous sont venus en Jésus-Christ[3]. Aussi des églises s'élèvent-elles partout sous son vocable[4]. Ses fêtes se multiplient. On connaissait déjà, depuis la fin du IV[e] siècle au moins, l'Hypapante, mais qui était exclusivement consacrée à honorer la présentation de Jésus au temple. Le concile quinisexte (692), dans son canon 52, parle de la fête de l'Annonciation (ὁ εὐαγγελισμός) du 25 mars, comme d'une institution déjà existante[5]. La fête de la Présentation (ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος) prend naissance probablement à Jérusalem, en novembre 543. Le dépôt d'un vêtement de la sainte Vierge aux Blakhernes est l'origine (vers 457-478) de la fête du 2 juillet[6]. Au VII[e] siècle, celle de

1. *P. G.*, LXXVII, col. 992.
2. V. par exemple Basile de Séleucie, *Orat.* XXXIX, 6 (col. 448 et suiv.).
3. *Ibid.*, 5 (col. 441 et suiv.).
4. Par exemple celle des Blakhernes à Constantinople.
5. On a sur ce mystère un discours de Basile de Séleucie (*Orat.* XXXIX), mais il n'est pas sûr qu'il ait été prononcé à l'occasion d'une fête proprement dite de l'Annonciation.
6. N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae*, edit. 2[a], Œniponte, 1896, 1897, I, p. 200, 201.

la Nativité (8 septembre) est connue[1]. Enfin, il faut signaler la fête de la Dormition (ἡ κοίμησις) dont l'empereur Maurice (582-602) fixe la célébration au 15 août. On est persuadé chez les grecs, depuis le vᵉ siècle, que la terre ne possède plus le corps de la bienheureuse Vierge : la κοίμησις a été aussi une σύσσωμος μετάστασις[2]. La fête de la Conception (9 décembre chez les grecs), ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας καὶ θεοπρομήτορος Ἄννης, doit remonter à la fin du viiᵉ siècle, car on possède pour elle une hymne d'André de Crète[3].

Parallèlement à celui de la Vierge se développe le culte des anges et des saints. Mais saint Cyrille fait remarquer qu'il ne faut pas confondre ce culte avec l'adoration que nous rendons à Dieu : « Nous ne disons pas que les saints martyrs sont des dieux, ni nous ne les adorons pas comme tels (λατρευτικῶς) : nous les révérons seulement par l'affection et par l'honneur » (σχετικῶς καὶ τιμητικῶς)[4]. Sur le Bosphore se dresse un *mikhaelion,* c'est-à-dire une chapelle à saint Michel bâtie par Constantin, et, à l'exemple impérial, on les multiplie partout. La protestation de Théodoret, rappelant la prohibition du concile de Laodicée, reste inefficace[5]. Chacun vénère et prie son ange gardien[6]. Ont aussi leur fête les apôtres, les patriarches, les martyrs : ceci est ancien. Ce qui est plus nouveau c'est la fréquence des fêtes des simples confesseurs, des *homologètes,* comme on les nomme[7] : leur culte toutefois, sauf quelques exceptions, reste exclusivement local.

1. *Ibid.*, p. 272.
2. V. les diverses recensions de l'apocryphe *Transitus Mariae* dans *Dictionary of christ. biogr.*, II, 706.
3. *P. G.,* XCVII, 1305 et suiv.
4. *Cont. Iulianum,* VI, col. 812.
5. *In epist. ad Coloss.*, II, v. 18 (col. 613).
6. S. Dorothée, *Doctrina*, XXIV (*P. G.*, LXXXVIII, 1837).
7. Saint Dorothée (vers 550) nomme ces fêtes les *fêtes des Pères.* (ἑορθὴ πατέρων, *Doctrina*, XXIII, 1, col. 1829).

On ne vénère pas seulement les saints : on vénère leurs reliques[1] ; on pense qu'elles sanctifient ceux qui en approchent[2]. Constantinople en possède d'inestimables ; mais d'ailleurs il est d'usage de ne pas ouvrir une église sans y déposer quelques reliques ; et cet usage donne lieu à des translations continuelles. Les images des saints sont aussi en honneur, et nous devrons bientôt traiter de l'opposition terrible qui y fut faite[3]. Ajoutons la coutume — très ancienne — des pèlerinages à Jérusalem surtout, au Sinaï, aux villes particulièrement illustrées par le souvenir des saints qui y avaient vécu.

A ces pratiques en l'honneur des saints se joignait naturellement l'emploi de ces nombreux moyens de purification et de sanctification que nous nommons des sacramentaux (*sacramentalia*). L'eau était solennellement bénite le jour de l'Épiphanie[4], mais on en bénissait aussi en dehors de ce jour, et on s'en servait souvent. On oignait les malades avec l'huile des lampes des églises ou qui brûlaient devant certaines reliques[5]. On faisait célébrer pour les défunts un service funèbre les troisième, neuvième et quarantième jour après leur mort, et le jour anniversaire de leur décès[6].

Comme couronnement à tout cet ensemble de pratiques chrétiennes, souvent comprises d'une façon trop extérieure et pharisaïque, mais témoignant cependant d'un fond réel de religion, il faut mentionner le déve-

1. Isidor. Pelus., *Epist.* I, 55 ; II, 5.
2. Théodoret, *In psalm.* LXVII, v. 11 (col. 1381).
3. V. plus bas, chap. x.
4. Voir l'ordre de la cérémonie donné d'après un ms. de la fin du VIII[e] siècle dans F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 415 et suiv. Cf. Théodore le Lecteur, *Eccles. histor.*, lib. II, 48 (*P. G.*, LXXXVI, 1, 209).
5. *Vita Eutychii*, VI, 45, 49, 57, 58 (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2325, 2329, 2340, 2341).
6. *Novelle* CXXXIII (de 539), *P. L.*, LXXII, col. 1047.

loppement du monachisme. Il avait pris naissance au ɪvᵉ siècle en Égypte d'abord, mais il se répandit rapidement en Palestine, en Syrie, dans la Cappadoce et autour de Constantinople. La vie monastique, qu'il s'agisse de la vie érémitique ou de la vie conventuelle, est, en soi, l'expression d'un christianisme plus complet, d'une perfection chrétienne plus haute. Astreint au célibat, à la pauvreté, souvent à l'obéissance sous un abbé, généralement mal nourri, mal vêtu, jeûnant fréquemment, le moine apparaissait aux simples fidèles comme l'homme de Dieu par excellence. Ce n'est pas que tous réalisassent cet idéal, il s'en faut, mais beaucoup y tendaient, et il suffit de parcourir les historiens et auteurs ascétiques du temps, Isidore de Péluse, saint Nil, l'*Histoire religieuse* de Théodoret, Cyrille de Scythopolis, saint Jean Climaque, Jean Moschus etc., pour se convaincre que la vertu de leurs héros était authentique et sûre. Aussi les moines étaient-ils populaires, et leur influence pour le bien était énorme quand l'hérésie ne les saisissait pas pour en faire des fanatiques. Placés entre le clergé et le peuple, ils traduisaient pour celui-ci les formules savantes du dogme, et d'autre part introduisaient dans l'Église certaines formes simplistes et en somme innocentes de la piété des foules. Les dispositions des conciles et les ordonnances des empereurs sont nombreuses qui traitent de leurs habitations, de leurs prières, de leur nourriture, en un mot qui règlent tout le détail de leur vie. Mais c'est là objet d'histoire de la discipline plus que d'histoire des dogmes.

§ 11. — Eschatologie.

Avant la rédemption de Jésus-Christ, remarque saint Cyrille d'Alexandrie, les âmes des défunts des-

cendaient directement aux enfers : maintenant, celles des justes peuvent entrer dans le paradis [1]. Il admet donc que la rétribution définitive suit immédiatement la mort ; et c'est bien aussi la pensée de saint Nil [2], et probablement celle de Théodoret [3]. Il semble même que saint Maxime fasse allusion à un jugement particulier qui succède au trépas, jugement dans lequel les hommes dont les œuvres sont mêlées de bien et de mal seront purifiés par la crainte comme par le feu [4]. Il y a là une sorte de purgatoire, mais c'est d'ailleurs l'unique forme sous laquelle cette doctrine se présente directement chez les grecs à l'époque que nous examinons.

La croyance en la résurrection de la chair est si ancienne qu'il y a à peine lieu de la mentionner parmi celles des v[e]-vii[e] siècles ; elle est affirmée et défendue maintes fois [5]. Mais il faut signaler à part, sur cette question, le traité d'Énée de Gaza, vers 530 [6]. L'auteur ne veut pas établir seulement le fait de la résurrection : il veut dire quelle sorte de corps sera de nouveau uni à l'âme, et comment ce corps sera celui-là même qu'elle avait perdu. Car il est juste, observe-t-il, que, après la résurrection, le même corps soit jugé, souffre ou jouisse avec l'âme qui lui a servi dans son existence terrestre. Comment cela pourra-t-il se faire, étant donné la dispersion et la transformation des éléments matériels ?

1. *In psalm.* XLVIII, 16 (col. 1073).
2. *Epist.* IV, 14 (col. 556, 557).
3. *Graec. affect. curatio*, VIII (col. 1024).
4. *Quaestiones et dubia*, Interrog. X (col. 792).
5. V. par exemple Cyrill., *In psalm.* IV, 10 (col. 1097) ; *In Lucam*, XX, 27, 37 (col. 892) ; *In Oseam*, I, 11 (col. 56) ; Théodoret, *Quaest. in Genesim*, Interrog. 54 (col. 157) ; Isid. Pelus., *Epist.* I, 284 ; IV, 201 ; S. Nil, *Epist.* I, 111-113 ; II, 200.
6. Le traité, intitulé *Theophrastes, sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione*, se trouve dans *P. G.*, LXXXV, 872 et suiv. La question de la résurrection des corps commence à être traitée, col. 973.

Pour résoudre cette difficulté, Énée esquisse une explication qui se rapproche beaucoup de celle de saint Grégoire de Nysse. Tout corps vivant se compose de matière et de forme. La matière se dissout et se disperse, mais la forme (τοῦ εἴδους ὁ λόγος) reste immortelle. Cette forme — que l'auteur considère comme une idée directrice active — recompose la matière et lui donne la même disposition qu'elle possédait avant d'être dissoute : elle refait le même corps. C'est ce qui se voit par exemple dans un grain de blé qui se reproduit. Or si la forme des vivants ordinaires est ainsi indestructible, combien plus celle de l'homme, celle de l'âme immortelle elle-même. L'âme habitant dans cette forme et la connaissant bien, pourra donc en elle et avec elle reconstituer son ancien corps, et cela d'autant mieux que Dieu, qui appelle chaque âme en particulier, l'envoie à ce qui lui appartient, πρὸς τὸ οἰκεῖον [1].

L'attention était attirée sur cette question au VIe siècle par le renouveau d'origénisme qui se produisit à cette époque, et contre lequel sévirent Justinien et ses conciles [2]. On condamna notamment dans deux canons (10 et 11) [3] ceux qui soutiendraient que Jésus-Christ est ressuscité en un corps éthéré et sphérique, que les hommes, après la résurrection, auront aussi des corps éthérés et sphériques, bien plus, que ces corps seront anéantis au jour du jugement, et qu'il n'y aura plus au monde que des esprits. D'autre part, les auteurs expliquèrent que le corps ressuscité sera sans doute le même que celui qui est mort, mais sera cependant, chez les justes, un corps spirituel (πνευματικὸν σῶμα), parce qu'il se trouvera désormais affranchi des besoins naturels, qu'il obéira à la direction de l'Esprit-Saint,

1. Col. 981.
2. V. plus haut, p. 135, 136.
3 HAHN, *Bibliothek*, § 175.

et ne servira plus qu'aux fonctions spirituelles de l'âme (εἰς μόνα βλέπον τὰ τοῦ πνεύματος)[1].

La résurrection des corps sera suivie du jugement. Le jugement est un thème que nos auteurs, surtout les ascétiques, ont souvent développé, comme il convient, pour stimuler les âmes et provoquer la résipiscence des pécheurs[2]. Alors, le partage se fait entre élus et réprouvés. Les réprouvés ne sont pas seulement les infidèles et les idolâtres : ce sont généralement tous ceux qui ont aimé les choses injustes et honteuses (ἐκτόπων ἐπιδευμάτων ἐρασταί)[3]. Anastase le Sinaïte se demande s'il y faut joindre les enfants morts sans baptême. Sans se prononcer absolument, il incline vers la négative (ἐμοὶ δοκεῖ οὐκ εἰσέρχεσθαι αὐτὰ εἰς γέενναν), parce que les enfants ne doivent point porter la faute de leurs pères[4]. Quoi qu'il en soit, la peine des damnés sera éternelle : c'est l'enseignement commun des meilleurs théologiens de l'époque. Après la mort ou après le jugement, déclarent-ils, il n'y a plus, pour les pécheurs, possibilité de changer de dispositions[5]; par conséquent, leurs peines n'auront point de fin; leur feu ne s'éteindra point[6]. Car le feu sera un de leurs supplices : « ils seront, écrit saint Cyrille, la proie d'un feu dévorant », πυρὸς ἔσονται παμφάγου τροφή[7].

Quant aux justes, ils iront dans les tabernacles cé-

1. Cyrill., *In Lucam*, XX, 27 (col. 892); XXIV, 38 (col. 948); S. Nil, *Epist.* II, 78, 82; S. Maxime, *Epist.* VII (col. 433).

2. Cyrill., *In Isaiam*, XXIV, 7-12, 13 (col. 540 et suiv.); *Homiliae diversae*, XIV (col. 1072 et suiv.); Isid. Pelus., *passim*; S. Nil, *passim*; S. Maxime, *Epist.* I (col. 384 et suiv.).

3. Cyrill., *In Isaiam*, XXIV, 14 (col. 545).

4. *Quaestiones*, qu. LXXXI (col. 709).

5. Cyrill., *In psalm.* XXIV, 10 (col. 857); Théodoret, *In Cantic. cantic.*, III (col. 173); S. Nil, *Epist.* IV, 14.

6. Théodoret, *In Isaiam*, LXV, 20 (col. 485 et suiv.); Isid. Pelus., *Epist.* I, 267; IV, 204; S. Nil, *Epist.* II, 164; Anastase le Sin., *Hodegos*, V, col. 101; S. Maxime, *Epist.* I (col. 389).

7. *In Isaiam*, XXIV, 13 (col. 544).

lestes, où ils verront Dieu, où ils recevront récompense, clarté, honneurs, couronnes, où leur corps sera glorifié [1] ; mais où leur félicité sera d'ailleurs plus ou moins grande suivant le degré de leurs mérites [2]. Alors aussi, le monde matériel sera lui-même renouvelé et partagera le rajeunissement des amis de Dieu dont il avait partagé l'affliction et les soupirs [3].

Toute cette théologie, comme on peut le voir, n'innove rien sur ce qui a été dit précédemment : elle prolonge seulement la doctrine des siècles antérieurs, en la cristallisant en bien des points. A la fin du VIIᵉ siècle, la pensée théologique grecque est en quelque sorte épuisée ; elle attend le sommiste qui, au siècle suivant, la résumera et lui donnera sa forme définitive.

1. CYRILLE, *In Isaiam*, XXIV, 13 (col. 544) ; *In Oseam*, I, 11 (col. 56, 57) ; S. NIL, *Epist.* II, 78, 82 (col. 236, 237).
2. THÉODORET, *In cant. Cantic.*, I (col. 61).
3. THÉODORET, *In psalm.* CI, 26, 27 (col. 1684) ; *In epist. ad Ephes.*, I, 10 (col. 512) ; S. MAXIME, *Mystagogia*, VI (col. 686).

CHAPITRE VIII

LE SEMI-PÉLAGIANISME ET LES DÉFINITIONS DU SECOND CONCILE D'ORANGE [1].

§ 1. — La doctrine semi-pélagienne. Cassien.

Le second volume de cet ouvrage a signalé les condamnations que les conciles et les papes avaient portées dans le premier tiers du ve siècle contre le pélagianisme, et l'enseignement que saint Augustin avait développé contre cette erreur. Les premiers avaient insisté presque exclusivement sur l'existence du péché originel et sur la nécessité de la grâce pour les bonnes œuvres ; saint Augustin avait pénétré plus profond, et retourné à peu près sous toutes ses faces le problème de notre vie surnaturelle. Mais quelle que fût l'autorité personnelle de l'évêque d'Hippone, on ne pouvait la confondre avec celle de l'Église ; et certaines de ses théories, celle de la distribution de la grâce par exemple et celle de la prédestination, étaient

1. Travaux généraux : G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, tom. II, Hamburg, 1833. P. Sublet, *Le semipélagianisme*, Namur, 1897. F. Woerter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898 ; *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Münster, 1900. J. Turmel, *Saint Augustin et la controverse semi-pélagienne ; La controverse semi-pélagienne après saint Augustin*, dans *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, IX (1904), p. 41 -433 et 497-518.

bien trop violentes, au moins dans leur expression, pour ne pas occasionner des malentendus et soulever de légitimes répugnances.

C'est ce qui ne tarda pas à se produire. Nous savons que, dès 427, la lecture dans le monastère d'Adrumète, dans la Byzacène, de la lettre CXCIV d'Augustin au prêtre Sixte[1] y provoqua des querelles et des troubles. Le moine Florus, qui l'avait fait connaître, fut accusé par plusieurs de ses confrères de nier la liberté et la juste rétribution des œuvres par Dieu au jour du jugement. Un autre moine, de son côté, avait conclu de l'enseignement du maître que toute correction devenait inutile, puisque Dieu faisait tout en nous, et que nous n'étions pour rien dans nos actions. Il fallut que saint Augustin lui-même intervînt pour dissiper les malentendus, écarter les conclusions outrées et expliquer ses écrits antérieurs. Il le fit dans deux traités, *De gratia et libero arbitrio* et *De correptione et gratia*, qui paraissent en effet avoir ramené la paix à Adrumète[2].

Ceci n'était qu'une escarmouche. La vraie bataille se préparait dans le sud de la Gaule. Là, on admettait les décisions des conciles africains et des papes, mais on n'allait pas plus loin. Plusieurs des théories augustiniennes y semblaient des exagérations dangereuses, sinon des erreurs manifestes. Malheureusement, on y confondit avec ce qui était théorie discutable ce qui était vérité certaine : on ne sut pas tirer des décisions antérieures les conséquences voulues, et, tout en repoussant en gros le pélagianisme, on en conserva quelques affirmations plus subtiles. En face des

1. Elle est de l'an 418.
2. Voir sur cette affaire le récit très détaillé et très précis du P. M. Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, V (1904), p. 266 et suiv.

questions abstruses qui s'agitaient, on resta ou l'on devint hérétique par crainte de verser dans l'hérésie contraire. C'est le cas des semi-pélagiens [1].

Le premier auteur de cette époque en qui se montrent d'une façon consciente les idées semi-pélagiennes est l'abbé de Saint-Victor de Marseille, Jean Cassien [2]. Cassien avait séjourné en Egypte, en Palestine, à Constantinople où il avait reçu le diaconat des mains de saint Chrysostome. Ce dernier maître avait fait sur lui une impression profonde; et cette circonstance explique assez bien qu'il n'ait éprouvé que peu de goût pour les doctrines de saint Augustin. Ayant encore dans l'oreille les continuelles exhortations de saint Chrysostome à l'effort et à l'action personnelle, devant lui-même chaque jour pousser ses moines dans la voie du renoncement et du sacrifice, Cassien ne pouvait comprendre l'espèce de passivité à laquelle il semblait que l'évêque d'Hippone réduisît la volonté humaine sous l'action de la grâce. Si Dieu fait tout en nous, où est le mérite? Et si nous ne pouvons rien sans la grâce, que devient notre liberté?

C'est surtout dans la conférence XIII, *De protectione Dei*, écrite entre les années 420-426, que Cassien a exposé ses principes. Il semble d'abord abonder dans le sens de saint Augustin, et affirme « non solum actuum verum etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat, et virtutem atque opportunitatem eorum quae

1. Notons que le mot semi-pélagianisme est inconnu à l'antiquité. Saint Prosper désigne les semi-pélagiens comme les « pelagianae pravitatis reliquiae » (*Inter epist. August.*, epist. CCXXV, 7). Le mot est cependant assez juste.

2. Cassien est cité ici d'après la *P. L.*, tom. XLIX, L. Les *Conférences* se trouvent au tome XLIX. Travaux : A. Hoch, *Lehre des Joannes Cassianus*, Freiburg-im-Br., 1895. O. Abel, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*, München, 1904. J. Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Lyon, 1908.

recte cupimus tribuit peragendi » (3). Les hommes ont besoin du secours de Dieu « in omnibus », et l'humaine fragilité ne peut rien « quod ad salutem pertinet per se solam, id est sine adiutorio Dei perficere[1] » (6). Mais bientôt Cassien précise son enseignement. Il pense que de nous-mêmes nous pouvons avoir, quelquefois du moins, un commencement de bonne volonté : « In his omnibus et gratia Dei et libertas nostri declaratur arbitrii, et quia suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero indigeat adiuvari... Etiam per naturae bonum quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen, nisi a Domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt[2] » (9). Une liberté qui ne permettrait pas à l'homme de vouloir et de pouvoir le bien « *a semetipso* » ne serait pas une vraie liberté (12)[3]. Aussi Dieu, pour dispenser sa grâce, exige-t-il et attend-il quelquefois de nous des efforts préalables, « ut nonnunquam etiam ab eo (arbitrio) quosdam conatus bonae voluntatis [gratia Dei] vel exigat vel exspectet[4] » (13). Les hommes sont appelés par lui diversement : les uns, comme André et Pierre, le sont sans qu'ils y

1. Cf. *Collat.* III, 16, 19. Au chapitre 18 de la conférence XIII, Cassien résume ainsi, d'après les Pères (*ab omnibus Patribus*), la fonction de la grâce : « Primum ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita ut in alterutram partem plenum sit liberae voluntatis arbitrium. Itemque etiam secundum, divinae esse gratiae ut effici valeant exercitia praedicta virtutum, sed ita ut possibilitas non exstinguatur arbitrii. Tertium quoque ad Dei munera pertinere ut acquisitae virtutis perseverantia teneatur, sed ita ut captivitatem libertas addicta non sentiat. Sic enim universitatis Deus omnia in omnibus credendus est operari ut incitet, protegat atque confirmet, non ut auferat quam semel ipse concessit arbitrii libertatem. » On sent combien, dans l'expression de la même doctrine, le ton est ici différent de celui de saint Augustin.

2. Col. 918-920; cf. 8, col. 912, 913; 12, col. 923.

3. Col. 925, 927.

4. Col. 932.

aient songé ; d'autres, comme Zachée, le sont après s'être déjà tournés vers Dieu (*ad conspectum se Domini fideliter extendentem*); d'autres enfin, comme Paul, sont en quelque sorte entraînés malgré eux (*invitum ac repugnantem*) (15, 17, 18).

Appelé par Dieu et éclairé de sa lumière, l'homme peut de lui-même croire et avoir la foi (14)[1], car il peut librement et de lui-même rejeter ou suivre la grâce de Dieu : « Manet in homine semper liberum arbitrium quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare[2] » (12, 13 ; *Collat.* III, 19). Cassien ne conçoit pas la grâce comme un *auxilium quo volumus,* mais plutôt, ainsi qu'Augustin concevait la grâce du premier homme innocent, comme un *auxilium sine quo non volumus.* La grâce appelle, sollicite, incline, mais elle ne fait pas vouloir.

Toutefois, si l'homme peut de lui-même avoir parfois la pensée et le désir du bien ; s'il peut répondre de lui-même à l'appel de Dieu, il ne saurait, sans la grâce, réaliser le bien désiré et conçu, exécuter ce à quoi Dieu l'appelle (9)[3]. Pour faire et pour persévérer, le secours d'en haut est absolument nécessaire. Aussi, conclut Cassien, ne disons pas que la grâce n'est pas gratuite, ni qu'il y a parité entre nos efforts et la récompense future, car ces efforts ne sont rien, comparés à l'action de la grâce et à la grandeur de la récompense (13)[4]. Et ne disons pas non plus, avec les pélagiens, que la grâce est donnée à chacun parce qu'il l'a méritée et suivant son mérite; n'attribuons pas, avec eux, le tout de l'œuvre du salut au libre arbitre, puisque notre liberté ne peut revendiquer dans cette

1. Col. 936.
2. Col. 929, 933.
3. Col. 920.
4. Col. 934.

œuvre que la moindre part et quelquefois même aucune part : « Absoluta plane pronuntiamus sententia etiam exuberare gratiam Dei et transgredi interdum humanae infidelitatis angustias[1] » (16).

C'est bien cependant au libre arbitre que revenait, dans la pensée de Cassien, et quoi qu'il en dît, le dernier mot dans la question du salut. Il regardait comme un horrible blasphème la négation de la volonté salvifique universelle de Dieu, repoussait absolument toute théorie de la prédestination *ante praevisa merita,* et admettait que la grâce est donnée à tous indifféremment, et que l'usage seul ou l'abus que nous en faisons détermine notre salut ou notre condamnation[2].

Toutefois, ces derniers points ne sont pas, dans Cassien, aussi développés que la question des forces de la nature et de l'efficacité de la grâce. Pour trouver un exposé plus complet de ce qu'on en pensait dans les monastères de Provence[3], il faut consulter les deux lettres écrites en 429 par saint Prosper et Hilaire à saint Augustin[4]. Les deux amis ont entendu âprement contester parmi les moines les théories augustiniennes sur l'économie du salut[5] ; ils ont recueilli leurs opinions, et les transmettent à l'évêque d'Hippone pour qu'il en prépare la réfutation.

Sur le pouvoir de l'homme de concevoir de bons sentiments, de former de bons désirs, de regretter le passé, de commencer à croire sans le secours de la grâce, l'enseignement est le même que celui de Cas-

1. Col. 942.
2. *Collat.* XIII, 7, 17, 18 ; XVII, 25.
3. C'est-à-dire à Saint-Victor de Marseille et à Lérins.
4. Ce sont, entre les lettres de saint Augustin, les lettres CCXXV (celle de Prosper) et CCXXVI (celle d'Hilaire).
5. Parmi les opposants aucun n'est nommé, sauf l'évêque d'Arles, Hilaire, ancien moine de Lérins.

sien[1]. Si l'on ne saurait avoir par les seules forces de la nature une foi pleine (*fides integra*), on peut du moins avoir le regret de son infirmité (*dolor compunctae infirmitatis*)[2]; on peut demander, chercher, frapper à la porte de la miséricorde divine. La distinction augustinienne de la grâce *auxilium quo* et *auxilium sine quo non* est déclarée sans objet : il n'existe qu'un *auxilium sine quo non* qui trouve une nature tombée, affaiblie, mais non pas impuissante absolument pour le bien[3]. La grâce ne précède pas proprement la détermination et l'acte méritoire, elle les accompagne seulement : « gratiam Dei... comitem, non praeviam humanorum volunt esse meritorum[4] ». Mais il reste d'ailleurs entendu que la grâce est nécessaire pour en venir aux actes et à l'accomplissement des bonnes œuvres conçues et voulues[5]. Ici tout le monde est d'accord.

La grâce est offerte à tous. Tous les hommes sont appelés par la loi naturelle, écrite ou évangélique, car Dieu veut également le salut de tous : « indifferenter universos... salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ». Il ne dépend donc que de l'homme de se sauver, car il peut toujours correspondre à l'appel divin[6]. Il dépend de lui de persévérer, puisque la persévérance est donnée à la bonne volonté première : elle peut « suppliciter emereri vel amitti contumaciter[7] ». Il dépend aussi de l'homme d'être prédestiné, car la prédestination n'est point absolue ni *ante praevisa merita* : elle est conséquente à la prévision que

1. *Epist.* CCXXV, 4; cf. 6; CCXXVI, 2, 4.
2. *Epist.* CCXXVI, 5.
3. *Epist.* CCXXVI, 6.
4. *Epist.* CCXXV, 5.
5. *Epist.* CCXXVI, 2, 4.
6. *Epist.* CCXXV, 3, 4, 6.
7. *Epist.* CCXXVI, 4.

Dieu a eue des mérites de ceux qu'il a prédestinés : « eos praedestinasse in regnum suum quos gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit[1] ». Il n'y a donc point, pour autant que cela tient à la volonté de Dieu, un nombre fixe de prédestinés. Tous peuvent l'être ou le devenir, puisque, en définitive, chacun mérite son élection ou sa réprobation[2].

Et ce principe est si général et si vrai qu'on doit l'étendre même aux cas où il semble qu'il soit le moins applicable. Par exemple, si l'évangile a été prêché ici plutôt qu'ailleurs, c'est que Dieu a prévu la foi conditionnelle des uns et l'incrédulité aussi conditionnelle des autres[3]. Si certains enfants meurent après le baptême reçu, d'autres sans le recevoir, c'est parce que Dieu a prévu le bien ou le mal que les uns et les autres auraient fait s'ils avaient vécu, et les en a en quelque sorte récompensés et punis par avance[4]. Ainsi, rien n'est arbitraire dans la conduite de Dieu; rien n'y porte, comme dans la théorie augustinienne, au désespoir et à la paresse. Ces problèmes de la prédestination, si on ne les résout pas de cette façon, ne sont propres qu'à troubler les âmes et à scandaliser les faibles. Et mieux vaut, au demeurant, que, des deux côtés, on se taise sur ces questions insondables[5].

Telle est, en résumé, l'idée que Prosper et Hilaire nous donnent des opinions régnantes, sur ces matières, dans les monastères du sud de la Gaule en 429. Les théologiens ont, bien plus tard, appliqué à ces opinions le nom de semi-pélagianisme. Elles peu-

1. *Epist.* CCXXV, 3, 6.
2. *Epist.* CCXXV, 2, 6; CCXXVI, 4, 5, 7.
3. *Epist.* CCXXVI, 3.
4. *Epist.* CCXXV, 5.
5. *Epist.* CCXXV, 3; CCXXVI, 2, 5, 8.

vent, en somme, se condenser dans les trois propositions suivantes :

1° L'homme est capable, sans la grâce, de désirer et vouloir le bien surnaturel, mais non pas de l'accomplir; de commencer à croire, mais non pas de se donner une foi complète.

2° Dieu veut le salut de tous les hommes, et offre à tous indifféremment la grâce du salut. Tous les hommes peuvent correspondre à cette grâce et y persévérer s'ils le veulent.

3° Il n'y a point de prédestination absolue : la prédestination et la réprobation, considérées en Dieu, sont conséquentes à la prescience des mérites ou des démérites de chacun; considérées dans l'homme, elles sont simplement la conséquence de sa conduite.

De ces trois propositions la première seule paraît dès l'abord répréhensible et contenir le venin du pélagianisme; les deux autres demandent des précisions, mais correspondent d'ailleurs assez bien, dans leur généralité, à ce qu'a toujours admis le sens chrétien des fidèles. Ce mélange de vrai et de faux devait rendre plus difficile la tâche de les réfuter.

La fin de la lettre de Prosper (8) est intéressante, parce qu'elle trace nettement à saint Augustin le programme des questions auxquelles il doit répondre, et pose notamment dans toute sa précision le problème de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*. Nous savons comment saint Augustin satisfit à la demande de ses deux disciples par la composition des deux traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae* [1], et quelles solutions il donna aux difficultés qu'on lui faisait. Si ces écrits affermirent dans leurs convictions ses deux correspondants, ils ne

1. Ces deux traités n'étaient primitivement que les deux parties d'un même ouvrage.

convainquirent pas ses adversaires, et la lutte persista dans le sud de la Gaule entre augustiniens et semi-pélagiens. Mais l'évêque d'Hippone n'en vit pas la suite, car il mourut le 28 août 430. C'est à Prosper qu'échut d'abord la mission de soutenir sa cause et de continuer son œuvre.

§ 2. — L'opposition de saint Prosper[1].

Prosper était simple laïc, et devait avoir, à la mort de saint Augustin, une quarantaine d'années. Augustinien dans les moelles, il s'était identifié en quelque sorte avec le maître, et a toujours prétendu ne faire que répéter son enseignement[2]. On verra dans quelle mesure cette prétention est justifiée. Quoi qu'il en soit, il n'avait pas attendu la disparition de l'évêque d'Hippone pour prendre la plume contre les nouvelles erreurs. Sa *Lettre à Rufin* et son poème *De ingratis* sont de 429 ou des premiers mois de 430. Ensuite, il faut placer immédiatement peut-être les *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*[3], explications fournies à deux prêtres de Gênes, Camille et Théodore, sur neuf passages du *De praedestinatione sanctorum* et du *De dono perseverantiae*. Mais la mort d'Augustin a enhardi ses contradicteurs : vers la même époque, des gaulois du parti de Lérins et de Saint-Victor lancent quinze propositions qui se donnent comme le résumé exact de la doctrine augustinienne sur la prédestination, la volonté salvifique de

1. Les ouvrages de saint Prosper se trouvent dans *P. L.*, tom. LI. Travaux : L. VALENTIN, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900. M. JACQUIN, *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, VII (1906), p. 269 et suiv.

2. *Respons. ad capita Gallorum*, col. 156, 157.

3. C'est l'avis de M. Jacquin, *art. cité*, p. 277. Il regarde cet écrit comme antérieur aux deux suivants.

Dieu, la dispensation de l'Évangile, la part qui revient à Dieu dans le péché, la fin de la création, etc., et qui la présentent sous un jour odieux et d'une façon, en somme, inexacte. Prosper réplique par les *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum gallorum calumniantium*, et part pour Rome afin de trouver du secours auprès du pape Célestin. Celui-ci adresse, en 431, aux évêques de la Gaule méridionale surtout, une lettre[1], dans laquelle il les blâme de laisser sur ces questions la parole à de simples prêtres, et relève bien haut l'autorité de saint Augustin, mais ne donne, en définitive, aucun enseignement sur les problèmes posés. Un second pamphlet plus virulent que le premier, et qui est probablement l'œuvre de saint Vincent de Lérins[2], part (vers 432) du côté des provençaux. Il résume en seize propositions savamment déduites la doctrine de saint Augustin et de Prosper lui-même. Cette doctrine, au dire du pamphlet, nie que Dieu veuille le salut de tous les hommes et que Jésus-Christ soit mort pour tous; elle suppose que Dieu est l'auteur de tout le mal que font les non-prédestinés et de leur damnation, car il veut ce mal et cette damnation; ils sont nécessités au péché, et quand ils demandent à Dieu « que sa volonté soit faite », ils prient en réalité contre leurs intérêts éternels. Saint Prosper répond à ce libelle par les *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum vincentianarum*. Et enfin, sentant que l'autorité de Cassien est pour ses adversaires un appui qu'il faut absolument renverser, il écrit en 433-434 le *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem*, dans lequel il attaque directement et s'ef-

1. C'est l'*Epist.* XXI (*P. L.*, tom. L, col. 528, et tom. XLV, 1755). Elle est suivie d'une série de décisions des souverains pontifes sur les questions de la grâce qui n'ont pas été rédigées par le pape Célestin. On reviendra plus loin sur ce sujet.

2. V. son *Commonitorium*, 26.

force de réfuter surtout la conférence XIIIe. Que l'on ajoute à ces ouvrages la collection des sentences extraites de saint Augustin, composée vers la fin de la vie de l'auteur (autour de 451), et l'on aura la liste complète des écrits de Prosper sur la grâce avec les circonstances qui ont provoqué leur composition.

Dans ces écrits, nous l'avons remarqué, Prosper prétend qu'il reproduit fidèlement la doctrine de saint Augustin; et cela est absolument vrai de la *Lettre à Rufin,* du poème *De ingratis* et de la *Réponse aux Génois.* Dans les autres ouvrages, on s'aperçoit que sous la poussée de la controverse Prosper fléchit un peu. Il adopte nettement la théorie de la prédestination à la damnation *post praevisa demerita,* et sur d'autres points s'exprime d'une façon assez ambiguë et embarrassée pour que quelques critiques aient pris le change sur ses vrais sentiments. Dans l'ensemble cependant, il est bien resté le disciple fidèle du maître et l'inébranlable défenseur de son enseignement.

Cette circonstance nous dispense d'entrer dans les détails de sa doctrine, surtout en ce qui concerne les erreurs déjà condamnées du pélagianisme. Nous ne ferions que répéter ce qui a été dit. Il suffira de présenter un aperçu de ses réponses aux propositions des semi-pélagiens.

Ceux-ci affirmaient d'abord que la nature et le libre arbitre n'ont pas été foncièrement viciés par le péché d'origine, qu'ils sont capables de quelque bien moral, et même de désirer, de vouloir le bien surnaturel, de prier, et de commencer l'œuvre du salut. — Prosper le nie résolument. La nature est absolument impuissante à commencer l'œuvre du salut; le libre arbitre ne saurait être tiré que par la grâce de l'abîme où il est tombé et de la domination du démon sous laquelle il gémit. On ne va à Dieu que par Dieu, et l'on ne

saurait avoir l'*initium fidei* que par le Saint-Esprit :

« Liberum arbitrium... ante illuminationem fidei in tenebris... et in umbra mortis agere non recte negatur. Quoniam priusquam a dominatione diaboli per Dei gratiam liberetur, in illo profundo iacet in quod se sua libertate demersit. Amat ergo languores suos, et pro sanitate habet quod aegrotare se nescit, donec prima haec medela conferatur aegroto ut incipiat nosse quod langueat et possit opem medici desiderare qua surgat[1]. » — « Qui credunt Dei aguntur Spiritu... Conversio ergo nostra ad Deum non ex nobis, sed ex Deo est[2]. »

Bien plus, la nature sans la grâce, et sans la grâce de la foi, est incapable même de bien simplement moral, et toute la justice des infidèles n'est que justice apparente, et au fond injustice condamnable :

« Intellegat iustitiam infidelium non esse iustitiam quia sordet natura sine gratia ». — « Habent quidem pietatis similitudinem sed non habent veritatem[3]. »

« Edite constanter naturae vulnera victae,
Exutam virtute animam, caecataque cordis
Lumina, et in poenam propriam iaculis superatis,
Armatum arbitrium nunquam consurgere posse
Inque novos lapsus semper nitendo resolvi[4]. »

La seconde affirmation des semi-pélagiens portait sur la dispensation et le mode d'action de la grâce. Tous sont appelés également (*indifferenter*) ; la grâce cependant est offerte plus spécialement à ceux qui se sont mieux disposés à la recevoir. Cette grâce, le libre arbitre l'accepte ou la rejette à son gré : l'efficacité de la grâce vient de lui, et par conséquent le mérite est le résultat de la double action parallèle de la grâce et de la volonté libre.

1. *Respons. ad cap. Gallor.*, 6.
2. *Epist. ad Rufin.*, 7, 6; *De ingratis*, v. 561 et suiv.; 695 et suiv.; *Respons. ad exc. Genuens.*, 5; *Contra Collator.*, IV, 1, 2; VI; IX, 1-3.
3. *Epist. ad Rufin.*, 8, 9, 18; *Cont. Collat.*, X, 2; XI, 1.
4. *De ingratis*, v. 526 et suiv., 450, 584 et suiv., 509 et suiv.; *Cont. Collat.*, IX, 3; XIII, 6.

Prosper repousse ces prétentions ou du moins les réduit. D'abord, c'est être pélagien que de présenter la grâce comme une récompense de la bonne volonté et de nos mérites humains[1]. Ensuite, il n'est pas vrai que tous soient appelés *indifferenter*, car c'est un fait qu'un grand nombre d'hommes n'ont pas entendu annoncer l'évangile; et parmi ceux à qui il a été prêché, beaucoup en ont perçu l'annonce matérielle, sans que leur cœur fût ouvert à ses enseignements[2]. Et enfin, s'il est certain que le libre arbitre n'est pas contraint par la grâce et s'exerce même sous son influence[3], il n'en est pas moins certain que c'est la grâce qui nous fait vouloir et agir, que c'est par la grâce que nous correspondons à la grâce, que la grâce est pour nous, quand nous la suivons, un *auxilium quo*[4]. « Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. » Notre volonté n'est pas seulement régie par la grâce, elle est *agie*. Or « plus est procul dubio agi quam regi. Qui enim regitur aliquid agit... qui autem agitur agere ipse aliquid vix intellegitur ». Ces deux sentences sont de saint Augustin, et Prosper les accepte[5]. Ainsi, bien que la liberté du converti reste entière, sa conversion est cependant l'œuvre de Dieu : « non a seipso sed a creatore mutatur, ut quidquid in eo in melius reficitur nec sine illo sit qui sanatur, nec nisi ab illo sit qui medetur[6] ». D'où la conclusion que nos mérites sont des dons de Dieu, et que

1. *De ingratis*, v. 287 et suiv., 415 et suiv., 426 et suiv., etc.; *Cont. Collat.*, IX, 1; XI, 1, 2.
2. *Resp. ad capita Gallor.*, 4, 5.
3. *Contra Collat.*, VI; XVIII, 3; *Sentent. sup. cap. Gallor.*, 6; *Respons. ad cap. Gallor.*, 6; *Resp. ad exc. Genuens.*, 4.
4. *Resp. ad cap. Gallor.*, 6; *Contra Collat.*, XIII, 6.
5. *Liber sententiarum*, 22, 312. Il a seulement ajouté dans la première *atque nobiscum*, ce qui est assez significatif.
6. *Contra Collat.*, XII, 4; VIII, 2, 3.

nous ne devons pas nous les attribuer comme une chose qui nous soit propre :

« ... Tu (Deus) vota petentis
Quae dari vis tribuis, servans largita creansque
De meritis merita, et cumulans tua dona coronis[1]. »

Mais alors, Dieu veut-il le salut de tous les hommes? On se rappelle combien, faute d'avoir clairement distingué entre la volonté *antécédente* et la volonté *conséquente* de Dieu, la réponse de saint Augustin à cette question est embarrassée. Celle de saint Prosper ne l'est guère moins. Il sent quelle énormité ce serait que de nier absolument que Dieu veuille sauver tous les hommes, et il écrit : « Item qui dicit quod non omnes homines velit Deus salvos fieri sed certum numerum praedestinatorum durius loquitur quam loquendum est de altitudine immutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire[2]. » Il écrit encore : « Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant[3]. » Mais dans ce dernier passage même, il suppose qu'il y a des exceptions, et que Dieu a, pour les faire, des raisons qui nous échappent. Il admet que la volonté de Dieu se réalise seulement dans les prédestinés dont le nombre est immuablement fixé[4]. Son enseignement est donc moins net qu'il ne paraît d'abord, et si l'on remarque que, dans le poème *De ingratis*[5], il semble nier en fait la volonté salvifique universelle de Dieu ; que, dans sa lettre à Rufin (14), il présente du texte *I Timothée*, II, 4 les mêmes explications arbitraires que saint Augustin, on est conduit à

1. *De ingr.*, v. 983 et suiv.; cf. 611 et suiv.; *Contra Collat.*, XVI, 2.
2. *Sententia sup. cap.* 8 *Gallorum.*
3. *Respons. ad capit. vincent.*, 2.
4. *Sent. super cap.* 8 *Gallor.; Epist. ad Rufin.*, 12.
5. Vers 313 et suiv.

conclure que, faute des distinctions susdites, Prosper s'est trouvé incapable lui aussi de formuler sur la volonté salvifique de Dieu une doctrine claire et de s'y tenir fermement. On en peut dire autant de ce qu'il écrit sur l'universalité de la rédemption de Jésus-Christ[1].

Et cependant, par sa théorie de la prédestination, saint Prosper se trouvait, pour résoudre la question de la volonté salvifique universelle de Dieu, dans une meilleure position que l'évêque d'Hippone. Celui-ci, on se le rappelle, avait admis la prédestination absolue *ante praevisa merita vel demerita,* soit pour les élus soit pour les réprouvés. Les provençaux, repoussant cette idée comme monstrueuse, tenaient au contraire pour l'opinion de la prédestination conditionnée par la prescience des mérites ou des démérites de chacun. Prosper — et c'est une infidélité qu'il fait à son maître — adopte dans ses derniers ouvrages une solution moyenne. Les élus ont été prédestinés gratuitement, indépendamment de toute considération de leurs bonnes œuvres, « ut et qui salvantur ideo salvi sint quia illos voluit Deus salvos fieri[2] » ; mais les méchants n'ont été prédestinés à la damnation qu'en conséquence de la prévision de leurs péchés : « Non ex eo necessitatem pereundi habuerunt quia praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt ». « Vires itaque oboedientiae non ideo

1. *Resp. ad cap. Gallor.*, 9; *Resp. ad cap. vincent.*, 1; *Sentent. super cap. Gallor.*, 8, 9. — Sur le nombre réel des élus la pensée de saint Prosper n'est pas non plus fixée. Avant le christianisme, remarque-t-il, la grâce ne sauvait que peu d'hommes (*paucos*); mais « nunc de universo genere hominum salvat innumeros » (*Resp. ad exc. Genuens.*, 6). Il y en a *beaucoup* de sauvés (*De ingr.*, v. 645 et suiv.). Ailleurs il paraît admettre que le nombre des élus égale celui des réprouvés (*De ingr.*, v. 703-705; *Resp. ad cap. vincent.*, 2).

2. *Sentent. sup. cap. Gallor.*, 8, 9. Cf. *Epist. ad Rufin.*, 13-16. Les deux textes que l'on a cités (*Resp. ad cap. vincent.*, 12 et *Sent. sup. cap. Gallor.*, 8), pour prouver que Prosper a admis la prédestination des élus *post praevisa merita*, ne sont nullement concluants.

cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit, sed ideo non praedestinavit quia recessurum ab ipsa oboedientia esse praevidit[1]. » Inutile d'ajouter que Prosper repousse avec horreur l'idée d'une prédestination au mal et au péché. Le mal, que Dieu prévoit, n'est pas son œuvre[2].

Telle était, dans ses grandes lignes, la doctrine que saint Prosper opposait aux détracteurs de saint Augustin et de la grâce. Malgré la vigueur de son argumentation, et quel que fût le talent de l'écrivain, il ne convertit aucun des adversaires. Cassien, directement attaqué, dédaigna de répondre ; le pape Xyste III, indirectement sollicité d'intervenir, n'intervint pas ; et Vincent de Lérins lança, en 434, son *Commonitorium* où il semble bien que saint Augustin soit visé sous le masque des anciens hérétiques épris de nouveautés.

La faiblesse du plaidoyer de Prosper venait de ce qu'il voulait faire passer pour la doctrine de l'Église les vues particulières de l'évêque d'Hippone. Or, cette identification, Rome refusait de l'admettre. On a dit plus haut qu'à la lettre XXI de Célestin aux évêques de Gaule se trouve actuellement annexée une série de canons doctrinaux rapportant les décisions des anciens papes — c'est-à-dire d'Innocent et de Zosime — sur les questions de la grâce[3]. On a tout lieu de croire que l'auteur de ce document, paru sous Xyste III (432-440), est le diacre Léon, le futur pape. Si cette pièce ne fut jamais l'objet d'une promulgation solennelle, elle n'en représente pas moins très fidèlement l'état de l'opinion romaine au moment où elle fut composée. Or, dans ces

1. *Resp. ad cap. Gallor.*, 3, 12 ; cf. 2, 7 ; *Sentent. sup. cap.* 7 *Gallor.; Resp. ad cap. vincent.*, 12, 16.
2. *Resp. ad cap. Gallor.*, 3, 6, 12, 14 ; *Resp. ad cap. vincent.*, 7, 10, 11, 12, etc.
3. *Incipiunt praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei.*

canons, l'erreur des semi-pélagiens sur la possibilité pour l'homme de concevoir par lui-même de bons désirs et de saintes pensées, de commencer, sans la grâce, l'œuvre de sa conversion et de son salut, de correspondre par ses propres forces à l'appel et à la grâce de Dieu, cette erreur, dis-je, est formellement condamnée[1]; mais de la grâce efficace par elle-même, de la prédestination, de la volonté de Dieu de sauver tout ou seulement partie des hommes il n'est rien dit : bien plus, ces questions sont formellement écartées. Ce n'est pas, dit l'auteur, que nous méprisions ces problèmes, étudiés par ceux qui ont combattu les hérétiques ; mais il n'est pas nécessaire, pour avoir sur la grâce de Dieu une foi saine, de les avoir résolus : il suffit d'accepter simplement les décisions sus-mentionnées du siège apostolique[2].

1. V. surtout n° 10 : « Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus sine quo nihil possumus. » D'où la conclusion (14) : « His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis... confirmati sumus ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. » Et encore : « Agit quippe [Deus] in nobis ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei. »

2. « Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere, quia ad confitendum gratiam Dei cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est satis sufficere credimus quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt : ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium » (15). — Cette attitude de l'autorité romaine dans la question de la grâce est celle qui persista pendant tout le v[e] et le commencement du vi[e] siècle. On est augustinien, mais on insiste sur la part de la liberté humaine, et on écarte les problèmes de la prédestination et de la grâce plus ou moins irrésistible. Cf. S. Léon, *Sermo* XXIII, 4 ; XXXV, 3; XLIX, 3 : LXVII, 2, 5; LXXV, 5; *Epist.* I, 3; Gélase, bien qu'un peu plus sévère, *Epist.* VI. On parlera plus loin d'Hormisdas.

Saint Prosper ne put donc obtenir aucune condamnation solennelle contre ses adversaires; et ceux-ci virent, dans le blâme dont une partie de leur enseignement était l'objet de la part de Rome, tout au plus une raison d'en adoucir l'expression et de tempérer leur langage. C'est ce qu'ils paraissent avoir fait. Il s'ensuivit une sorte de trêve, et la controverse s'assoupit pour quelque temps. On cessa de se disputer sans pourtant cesser d'écrire.

De cette époque en effet, c'est-à-dire de la période qui va de 434 à 460 environ, datent probablement deux ouvrages anonymes, l'*Hypomnesticon contra pelagianos et caelestianos*[1] et le *De vocatione omnium gentium*[2], dont le dernier surtout mérite plus qu'une simple mention. L'auteur, en qui on a voulu voir saint Prosper lui-même ou le diacre Léon, est un augustinien modéré[3], qui veut concilier, avec l'existence en Dieu d'une volonté salvifique universelle — qu'il admet, — le fait de la réprobation d'un grand nombre. Il distingue à cet effet deux sortes de grâce : une grâce de salut générale (II, 25) qui est offerte à tous les hommes « virtute una, quantitate diversa, consilio immutabili, opere multiformi » (II, 5, 31), et une grâce spéciale (*specialis gratiae largitas, specialis misericordia,* II, 25) qui n'est due à personne, mais qui est donnée actuellement à beaucoup, et qui les conduit effectivement au salut. Pourquoi cependant cette grâce spéciale n'est pas dispensée à tous, et pourquoi elle est octroyée à ceux-ci et non pas à ceux-là, l'auteur ne peut le dire. Il se voit obligé, pour se tirer d'embarras, de recourir à la profondeur inson-

1. *P. L.*, tom. XLV, 1611.
2. *P. L.*, tom. LI, 647.
3. On peut en dire autant de l'auteur de l'*Hypomnesticon.* Il reproduit la doctrine de saint Augustin, mais s'efforce d'en adoucir certaines affirmations plus dures : l'exposé n'y gagne pas en clarté.

dable des divins conseils (I, 13), inévitable aboutissant, depuis qu'elle s'était formulée, de la doctrine augustinienne de la grâce.

§ 3. — Fauste et saint Fulgence.

La trêve entre augustiniens et semi-pélagiens dura tout au plus quarante ans. Un incident vint ranimer les discussions. En 452 environ, Fauste, ancien abbé de Lérins, avait été fait évêque de Riez [1]. C'était un esprit souple et cultivé, un homme de mœurs austères, un évêque zélé et de grande réputation, mais qui avait conservé de Lérins sur la grâce les sentiments qui y dominaient. Un de ses prêtres, nommé Lucidus, étant tombé dans le prédestinatianisme, c'est-à-dire dans cette erreur qui considère les hommes comme voués dès le principe au ciel ou à l'enfer, et conduits invinciblement à l'un ou à l'autre terme, quoi qu'ils fassent, Fauste s'efforça d'abord de le ramener à une plus saine doctrine; puis, voyant ses exhortations inutiles, il le menaça, s'il ne se rétractait, de le faire condamner par un concile d'Arles qui allait incessamment se tenir — en 473 probablement. Sa lettre [2] contenait six anathématismes auxquels Lucidus devait souscrire [3] : 1° Anathème a qui nie le péché originel et la nécessité de la grâce pour le salut. 2° Anathème à qui prétend que le baptisé, s'il tombe dans le désordre, périt en Adam et par le péché originel (comme si celui-ci ne lui

1. Fauste est cité ici d'après l'édition d'A. ENGELBRECHT, *Fausti Reiensis... opera*, Vindobonae, 1891 (*Corpus script. ecclesiastic. latin.*, tom. XXI). V. encore *P. L.*, tom. LIII et LVIII. Travaux : A. ENGELBRECHT, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Prag, 1889. E. SIMON, *Etude sur saint Fauste*, Toulon, 1879. A. KOCH, *Der heil. Faustus Bischof von Riez*, Stuttgart, 1895.

2. *Epist.* I, ENGELBRECHT, 161 ; *P. L.*, LIII, 681.

3. Les voir encore dans HAHN, *Biblioth.*, § 172.

avait pas été remis). 3° « Anathema illi qui per Dei praescientiam in mortem deprimi hominem dixerit. » 4° « Anathema illi qui dixerit illum qui periit non accepisse ut salvus esse posset, id est de baptizato vel de illius aetatis pagano qui credere potuit et noluit. » 5° « Anathema illi qui dixerit quod vas contumeliae non possit assurgere ut sit vas in honorem. » 6° « Anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit nec omnes homines salvos esse velit. »

Lucidus finit par se soumettre, et écrivit probablement au concile de Lyon qui se tint peu après celui d'Arles — vers 474 — une lettre[1] dans laquelle il accepte les décisions du concile d'Arles (*iuxta praedicandi recentia statuta concilii*), et développe son adhésion en énumérant un certain nombre d'erreurs qu'il condamne[2]. Cette énumération renchérit un peu sur celle de Fauste.

Jusqu'ici tout était bien, et les augustiniens eux-mêmes ne pouvaient qu'applaudir à ce qui venait de se passer[3]. Mais on ne s'en tint pas là. Fauste fut chargé

1. Engelbr., 165; *P. L.*, LIII, 683.

2. Ainsi il condamne : « 1° sensum illum qui dicit laborem humanae oboedientiae divinae gratiae non esse iungendum; 2° qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum; 3° qui dicit quod Christus dominus et salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit; 4° qui dicit quod praescientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod Dei pereant voluntate qui pereunt; 5° qui dicit quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur quicumque deliquerit; 6° qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos; 7° qui dicit ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est per legem naturae in adventum Christi fuisse salvatos, eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint; 8° qui dicit patriarchas ac prophetas, vel summos quosque sanctorum etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione deguisse; 9° qui dicit ignes et inferna non esse ». Puis à la fin : « Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatas, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia. »

3. A propos de Lucidus, on s'est demandé s'il avait réellement existé, au ve siècle, une secte un peu importante de prédestinatiens. Ce qui a pu faire prendre le change sur cette question est le témoi-

de présenter en un corps de doctrine ce qui avait été décidé à propos du prédestinatianisme à Arles et à Lyon. Il se mit au travail, et écrivit le traité *De gratia libri duo*[1], l'ouvrage qui devait rallumer la querelle.

Les idées de Fauste ont été diversement appréciées, quelques critiques ne voyant dans ses formules semi-pélagiennes que des exagérations de parole contre le prédestinatianisme[2]; d'autres y trouvant la doctrine semi-pélagienne parfaitement caractérisée et même rapprochée du pélagianisme rigoureux[3]. Quoi qu'il en soit de ce dernier jugement, le semi-pélagianisme de Fauste ne paraît pas douteux. Fauste, sans doute, déclare repousser absolument l'erreur de Pélage (I, 1, 2)[4]; il dit qu'il faut attribuer « primas partes soli gratiae » (I, 5); cette grâce est le principe de la bonne volonté et du commencement des bonnes œuvres : « Nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram quod Deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam vel inchoationis initia vel consummationis extrema » (II, 10). Néanmoins, l'évêque de Riez semble bien accorder à la volonté

gnage du *Praedestinatus* (*P. L.*, tom. LIII), qui prétend nous donner, au livre II, la teneur d'un ouvrage de la secte circulant sous le nom de saint Augustin, et poussant à l'extrême ses vues sur la prédestination. Mais la question est de savoir si cet ouvrage est un traité prédestinatien authentique ou un pamphlet ingénieux, œuvre de quelque pélagien dissimulé. Voir, en sens contraire, H. von Schubert, *Der sogen. Praedestinatus*, Leipzig, 1903, et D. Morin, *Etudes, textes*, etc., I, Paris, 1913, p. 315. S'il a existé au Ve et au VIe siècle quelques prédestinatiens isolés, on chercherait en vain une secte de ce nom constituée et organisée.

1. Engelbr., 3 et suiv.; *P. L.*, LVIII, 783 et suiv. On remarquera que les divisions de *P. L.* ne correspondent pas absolument à celles d'Engelbrecht.

2. Par exemple J. Heller, *Fausti Regiensis fides in exponenda gratia Christi*, Monachii, 1854.

3. Cette dernière opinion est celle notamment de R. Seeberg, *Lehrb. der DG.*, II, 516.

4. Toutes les références sans autre indication se rapportent au *De gratia*.

libre — dont il maintient énergiquement l'existence et l'action[1] — la capacité de désirer, de souhaiter, d'appeler la grâce dont elle a besoin pour se relever, vouloir efficacement et faire le bien : « Hominis formator et rector bonae voluntatis homini deputavit usum, sibi reservavit effectum » (I, 9). « In centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem » (II, 10). « Clamat voluntas, quia sola per se elevari nescit infirmitas. Ita Dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem » (I, 16). En ce dernier endroit, Fauste même paraît aller plus loin, et réduire toutes les grâces à n'être que des grâces extérieures : « Quid est autem adtrahere nisi praedicare, nisi Scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri? »

A tous la grâce est offerte, et à tous, même à ceux dont Dieu a prévu la désobéissance, elle donne « velle et posse » (I, 16; II, 4); mais elle ne force personne : « Placere Domino Deo suo et potuit nolle qui voluit, et potuit velle qui noluit » (I, 11). Dieu n'impose donc pas aux hommes leur sort final, et dès lors rien n'est plus facile à résoudre que le problème de la prédestination. Autre chose en effet est la prédestination, et autre chose la prescience. Celle-ci voit simplement ou prévoit ce qui sera; celle-là décrète et fait que ceci ou cela sera (II, 3). Or Dieu prévoit simplement ce que nous serons par notre volonté libre, et d'avance, mais en conséquence de cette prescience, nous couronne ou nous condamne; mais il ne nous prédestine pas au ciel ou à l'enfer indépendamment de cette prescience : « Quid de nobis praescire ac praeordinare debeat

1. Voyez I, 7, 8, 9, 16; II, 8, 9

Deus, quantum pertinet ad futurum, in profectu hominis defectuque consistit » (II, 2, 3). Fauste ne veut pas que l'on parle de prédestination même dans le cas des saints Innocents : le diable les a fait tuer et, à cette occasion, Dieu les a couronnés (II, 3). Quant à savoir pourquoi certains enfants meurent après avoir reçu le baptême, d'autres sans l'avoir reçu, c'est là un problème obscur, insoluble, et l'on n'y doit chercher aucune lumière pour éclairer des questions pour lesquelles nous avons des données positives de solution, comme celle du libre arbitre (I, 13).

L'écrit de Fauste ne fit pas scandale d'abord, et pendant toute la fin du ve et les premières années du vi^e^ siècle, les provençaux continuèrent de soutenir en paix leurs opinions. Elles transparaissent notamment dans le *De scriptoribus ecclesiasticis* (38, 61, 84, 85) et le *De ecclesiasticis dogmatibus* (21, 56)[1] de Gennade de Marseille. Mais le livre de Fauste fut apporté à Constantinople, et tomba entre les mains de ces moines scythes dont il a été question à propos des controverses christologiques[2]. Sa doctrine les choqua. Dans la *De Christo professio* qu'ils adressèrent aux légats d'Hormisdas à leur arrivée en 419, ils déclarèrent que, depuis le péché originel, le libre arbitre ne peut désirer que « carnalia sive saecularia », et se trouve impuissant à penser et vouloir, sans l'infusion du Saint-Esprit, quoi que ce soit se rapportant à la vie éternelle[3]. En même temps, et pour se renseigner sur

1. Le chap. 56 peut avoir été interpolé; mais les chapitres 22-51, qui reproduisent les décisions du concile d'Orange de 529, sont sûrement une interpolation. — Quant aux *Commentarii in psalmos* (*P. L.*, LIII, 327), fort opposés à la prédestination augustinienne, il faut définitivement les attribuer à Arnobe le Jeune (milieu du ve siècle), l'auteur également du *Conflictus Arnobii* et du *Praedestinatus*. (Voir H. KAYSER, *Die Schriften des sogen. Arnobius junior*, Gütersloh, 1912; D. MORIN, *Études, textes...*, I.)

2. V. plus haut, p. 131.

3. *P. G.*, tom. LXXXVI, 1, col. 86.

l'autorité de Fauste, ils s'adressèrent à l'évêque africain Possessor exilé à Constantinople. Celui-ci s'adressa à son tour à Hormisdas[1]. La réponse du pape est du 13 août 520[2]. Elle dit de Fauste : « Neque illum recipi, neque quemquam, quos in auctoritate Patrum non recipit examen catholicae fidei, aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere, aut religiosis praeiudicium comparare. » Quant aux questions de la grâce et du libre arbitre, ce qu'enseigne l'Église « licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum[3] possit cognosci, tamen in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur[4] ». Ainsi le pape déclarait Fauste non reçu — sans défendre pourtant la lecture de son livre, — et renvoyait, pour connaître la doctrine de l'Église sur la grâce, à saint Augustin en général et surtout aux deux traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae,* mais plus sûrement encore aux décisions ecclésiastiques, c'est-à-dire vraisemblablement aux *auctoritates* réunies à la suite de la lettre xxi de Célestin.

Cette solution un peu imprécise ne satisfit pas les moines scythes. Dans sa réplique à la lettre d'Hormisdas[5], leur archimandrite, Jean Maxence, le blâma de permettre la lecture d'un auteur dont il ne reconnaissait pas d'ailleurs l'autorité et, par une comparaison de la doctrine de Fauste avec celle de saint Augustin, s'efforça de prouver que le premier était hérétique et pélagien[6]. La critique était pénétrante et vivement conduite.

1. *Relatio Possessoris afri* dans *P. L.*, LXIII, 489.
2. C'est l'*Epist.* LXX (*P. L.*, LXIII, 490) dont il a été question ailleurs.
3. Les traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*.
4. *P. L.*, LXIII, 492, 493.
5. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 93 et suiv.
6. *Ibid.*, col. 106, 107 et suiv.

Mais déjà la polémique s'était étendue d'un autre côté. On a vu plus haut[1] que les délégués des moines scythes à Rome, mécontents du retard d'Hormisdas à approuver leurs formules christologiques, s'étaient adressés aux évêques africains réfugiés en Sardaigne, parmi lesquels se trouvait saint Fulgence[2]. Leur consultation ne portait pas seulement sur le sujet de l'incarnation : ils exposaient aussi, telle qu'ils la comprenaient, la question de la grâce (14-28). Ils y professaient notamment la perte de la liberté chrétienne par le péché d'origine (17), l'impossibilité, sans la grâce, « cogitare, velle, seu desiderare divina » et de croire (18, 19, 24), l'impénétrabilité de la conduite de Dieu dans la distribution des grâces et dans l'économie du salut de chaque homme (20-23), bref tout l'augustinisme. L'écrit se terminait par un anathème contre Pélage, Celestius, Julien d'Éclane et les livres de Fauste « quos contra praedestinationis sententiam scriptos esse non dubium est » (28). Il était signé des moines Pierre, Jean et Léonce, et du lecteur Jean.

Les évêques consultés répondirent par la plume de saint Fulgence. C'est l'*Epistula* XVII, plus connue sous le titre de *Liber de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi*[3]. Peu après, mais avant de revenir en Afrique (ce qui eut lieu en 523), saint Fulgence écrivit encore les trois livres *Ad Monimum*[4], dont le premier traite de la prédestination à la gloire et au châtiment ; puis, sur la demande des moines scythes, les sept livres (perdus) *Contra Faustum*. De retour en

1. Page 132.
2. *Liber Petri diaconi et aliorum... de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi ad Fulgentium* (*P. L.*, LXV, 442). L'écrit doit être de 519 ou 520.
3. *P. L.*, LXV, 451 et suiv.
4. *P. L.*, LXV, 153. Ce Monime inclinait au prédestinatianisme et avait consulté saint Fulgence.

Afrique, l'infatigable athlète ne se reposa pas. Il donna le *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*[1], et enfin, au nom d'un synode de douze évêques dont les moines scythes voulaient connaître l'opinion, l'*Epistula* xv[2], adressée nommément à Jean et à Venerius, et qui a passé dans plusieurs collections de conciles.

Il est aisé, au moyen de ces documents, de se faire une idée de la doctrine que saint Fulgence et les évêques africains opposaient à celle de Fauste[3]. Cette doctrine est l'augustinisme strict, plus nettement encore exprimé que dans saint Augustin, et sans les tempéraments que saint Prosper avait essayé d'y apporter. Pour ne pas trop me répéter, je n'en signalerai ici que les points capitaux : le péché originel, « peccati parentalis macula », transmis par la concupiscence de la génération[4] ; la *massa damnata,* et l'universelle réprobation qui en résulte[5] ; l'incapacité du libre arbitre, toujours subsistant cependant, de se porter au bien même purement moral[6] ; l'impossibilité de plaire à Dieu sans la foi théologique, et le caractère délictueux de toutes les œuvres des infidèles[7] ; la nécessité de la grâce prévenante, coopérante, subséquente, pour le début, le progrès, l'achèvement de la bonne œuvre et

1. *P. L.*, LXV, 603.
2. *P. L.*, LXV, 435.
3. On peut voir là-dessus : F. Woerter, *Zur Dogmengeschichte des semipelagianismus*, 3, *Die Lehre des Fulgentius von Ruspe.*
4. *Epist.* XVII, 26, 28; *De verit. praedest.*, I, 3, 7. « Proinde de munditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interveniente libidine seminatur » (*ibid.*, I, 10). Pas plus que saint Augustin, saint Fulgence ne tranche la question de l'origine de l'âme et ne se prononce pour le créatianisme ou le traducianisme (*ibid.*, III, 28-32 ; *Epist.* XV, 15).
5. *De verit. praedest.*, I, 7.
6. *De verit. praedest.*, II, 5, 8, 11, 13; *Epist.* XV, 5.
7. « Quae (voluntas humana) priusquam accipiat fidem, punitionem per seipsam potest mereri, non fidem : *Omne enim quod non est ex fide peccatum est* et *Sine fide impossibile est placere Deo.* Qui autem Deo non placet sine dubio displicet, et qui Deo displicet non eum mitigat sed potius exacerbat... Fidem non habere hoc est Deo displicere » (*De verit. praedest.*, I, 39; cf. *Epist.* XVII, 33).

du salut[1]; le tout premier commencement de la bonne volonté, le désir, la recherche du bien, l'*initium fidei*, le « *velle credere* », à plus forte raison l'amour de Dieu requérant absolument l'action divine prévenante[2]; la gratuité absolue de la grâce dont tous sont indignes, et qui est donnée par pure miséricorde, selon le bon plaisir de Dieu[3]; Dieu opérant en nous le vouloir et le faire, encore que nous restions libres sous la touche divine, et que nous devions y coopérer[4]; la grâce par conséquent efficace par elle-même, et la science de Dieu indépendante de nos volontés et libres déterminations[5]; la félicité éternelle, don suprême qui couronne les dons de Dieu ici-bas, tandis que la damnation est la juste rétribution de nos fautes[6].

C'est dans le sens augustinien strict aussi que saint Fulgence traite de la prédestination. Cette prédestination est absolue : Dieu, pour prédestiner les uns et laisser les autres dans la *massa damnata*, n'a pas considéré leurs œuvres futures : « Ab illa igitur massa damnata nemo futurorum praescientia operum discernitur, sed miserantis figuli ope atque opere segrega-

1. *De verit. praedest.*, I, 35, 37, 38; II, 20, 21.
2. *Epist.* XVII, 33, 35, 36; XV, 4; *De verit. praedest.*, I, 33, 34, 36, 37, 38; II, 12, 14, 15, 18; *Ad Monim.*, I, 1, 9.
3. « Haec Dei gratia qua salvamur non alicui praecedenti merito datur... Vasa misericordiae... a vasis irae... gratuitae iustificationis munere secernuntur... Ista misericordia neminem reperit dignum, sed omnes indignos invenit, et ex ipsis quos voluerit dignos facit » (*De verit. praedest.*, I, 7, 8, 9, 14, 40; *Epist.* XVII, 42; cf. XV, 10).
4. « Iubet enim Deus homini ut velit, sed Deus in homine operatur et velle; iubet ut faciat, sed Deus in eo operatur et facere » (*Epist.* XV, 13; *Ad Monim.*, I, 9; *De verit. praedest.*, II, 6, 8, 9). « Quod autem vos dicitis sola Dei misericordia salvari hominem, illi autem dicunt, nisi quis propria voluntate cucurrerit et elaboraverit, salvus esse non poterit, digne utrumque tenetur » (*Epist.* XV, 11; XVII, 41, 44, 45, 46; *De verit. praedest.*, II, 25, 27).
5. *De verit. praedest.*, III, 12, 13.
6. « Cur autem mors stipendium, vita vero aeterna gratia dicitur, nisi quia illa redditur, haec donatur? » — « In sanctis igitur coronat Deus iustitiam quam eis gratis ipse tribuit, gratis servavit, gratisque perfecit » (*Ad Monim.*, I, 10, 13).

tur... Propterea vasa misericordiae... gratuitae iustificationis munere secernuntur[1]. » Et sans doute, Dieu, en prédestinant les élus à la gloire, les a prédestinés aussi à des mérites dont cette gloire serait la *récompense*, et par conséquent à une gloire qu'ils devraient conquérir[2]; mais cette gloire n'en a pas moins été décrétée d'abord *ante praevisa merita*. L'ordre est le suivant : « Gratis [Deus] et vocat praedestinatos, et iustificat vocatos, et glorificat iustificatos[3]. » En conséquence, la réprobation *négative* — c'est-à-dire l'absence du choix pour le ciel — est aussi *ante praevisa demerita*. Il y a un nombre fixé d'avance et immuable de prédestinés : aucun prédestiné ne saurait se perdre[4]. Mais pour décréter la réprobation *positive*, c'est-à-dire l'infliction des peines qui accompagnent la privation de la vue de Dieu, Dieu considère les fautes commises par le réprouvé, fautes qui, d'ailleurs, sont en dehors du plan de sa Providence : « Praedestinavit illos ad supplicium quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros... Praescivit enim hominum voluntates bonas et malas, praedestinavit autem non malas sed solas bonas[5]. » Dieu ne pousse personne au péché.

Et pour souligner son sentiment sur le caractère absolu de la prédestination, Fulgence, en bon africain moins timide que Prosper devant les formules tranchantes, déclare nettement que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes. La question est longuement traitée dans le *De veritate praedestinationis*, III, 14-23. La volonté de Dieu est toute-puissante; elle s'accomplit toujours; et donc, si tous ne sont pas sauvés en effet,

1. *De verit. praedest.*, I, 7; cf. 1, 11, 14; II, 1; *Ad Monim.*, I, 13; cf. 7, 21, 26.
2. *Ad Monim.*, I, 11-14, 24; *De verit. praedest.*, III, 1, 8-10.
3. *Ad Monim.*, I, 10; III, 1, 3; *De verit. praedest.*, I, 11, 13; II, 1.
4. *De verit. praedest.*, III, 6, 7.
5. *Ad Monim.*, I, 21, 5, 13, 21, 22, 23, 26; *De verit. praedest.* I, 12.

c'est que Dieu ne le veut pas (14). Et la preuve qu'il ne le veut pas, c'est qu'il ne donne pas à tous la grâce de la vocation à la foi et de la charité. Dans l'Évangile il est dit que Jésus-Christ parlait à quelques-uns en paraboles, « ut verba sua vellet audiri, nec vellet intellegi » (15). « Et utique quibus suam denegat agnitionem denegat et salutem. In hoc enim homines salvi fiunt in quo ad agnitionem veritatis perveniunt... Quomodo ergo erat voluntas Dei in iis salvandis quibus abscondebatur ipsa cognitio veritatis? » (16). « Quid est enim nolle mysterium suae cognitionis ostendere nisi salvare. Non ergo omnes homines vult salvos fieri » (18). Non, il est faux que la grâce — soit efficace, soit suffisante, saint Fulgence parle absolument — soit offerte et donnée à tous : « Non ergo putemus gratiam Dei omnibus hominibus dari. Non enim omnium est fides, et quidem caritatem Dei non recipiunt ut salvi fiant[1] ». « De gratia vero non digne sentit quisquis eam putat omnibus hominibus dari, cum non solum non omnium sit fides, sed adhuc nonnullae gentes inveniantur ad quas fidei praedicatio non pervenit... Non itaque gratia omnibus datur[2]. »

Mais alors, comment expliquer l'*omnes homines vult salvos fieri* de *I Timothée,* II, 4? L'auteur en présente les mêmes interprétations que saint Augustin. Le mot *omnes* doit s'entendre d'un certain nombre, ou désigne tous ceux qui sont effectivement sauvés, ou marque que les prédestinés sont pris « ex omni gente, conditione, aetate, lingua, ex omni provincia », ou que tous ceux qui sont sauvés ne le sont que par la volonté de Dieu[3]. La conclusion est ferme : Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.

1. *De verit. praedest.*, I, 42; II, 2.
2. *Epist.* XV, 10.
3. *De verit. praedest.*, III, 14, 15, 17-22; *Epist.* XV, 15; XVII, 61-66.

Et ce qui est vrai des hommes en général l'est en particulier des enfants. Sans doute, si certains enfants meurent sans baptême, ce n'est pas toujours que la grâce leur ait manqué; une grâce qui leur a été donnée dans leurs parents, et à laquelle ceux-ci n'ont pas correspondu[1]; mais il est vrai aussi que quelquefois l'empressement et la bonne volonté des parents se sont trouvés inutiles, parce que Dieu ne les a pas secondés : « Nonne hic et pia parentum voluntas atque cursus ex Deo fuit, sed ideo non profuit, quia ut parvulus baptizaretur ex Deo non fuit[2] ? » Ces enfants, saint Fulgence, comme saint Augustin, les condamne « gehennali incendio », « igni aeterno », « interminabilibus ignis aeterni poenis[3] »..

§ 4. — Saint Césaire et le second concile d'Orange[4].

Quand saint Fulgence s'efforçait ainsi d'écraser le système de Fauste sous l'autorité de saint Augustin, Fauste était mort depuis longtemps[5]. Mais ses idées comptaient toujours des partisans, et la lutte entre augustiniens et semi-pélagiens aurait pu indéfiniment se prolonger en Gaule, si un homme n'avait été assez heureux pour faire accepter des deux partis une solution qui, tout en donnant au fond raison aux augustiniens, évitait cependant de consacrer leurs assertions les plus dures, et faisait à la liberté humaine dans l'œuvre du

1. *De verit. praedest.*, I, 18, 21.
2. *De verit. praedest.*, I, 26.
3. *De verit. praedest.*, I, 13, 31; III, 36; *Epist.* XVII, 28.
4. V. plus bas (p. 321, note 6) la notice bibliographique sur saint Césaire. Sur la question traitée ici on consultera : A. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894. C. F. ARNOLD, *Caesarius von Arelate*, Leipzig, 1894. P. LEJAY, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, II, *Le péché originel et la grâce*, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, X (1905), p. 217 et suiv.
5. Il mourut après 485, mais plusieurs années avant l'an 500.

salut une part raisonnable. Cet homme fut l'évêque d'Arles, saint Césaire.

Saint Césaire avait fait en partie son éducation théologique à Lérins, et connaissait bien, par conséquent, les répugnances qu'y soulevaient les idées augustiniennes; mais, transporté, vers 496, à Arles, puis agrégé vers 498 au clergé d'Éone, il s'était pénétré, par les soins peut-être de Julien Pomère[1], de la doctrine de saint Augustin. Des découvertes récentes, ajoutant à ce que l'on savait déjà, ont établi que, s'il n'en a pas reproduit les affirmations extrêmes, il en a accepté l'esprit et les enseignements principaux[2].

Or, ces enseignements, nous l'avons dit, continuaient a rencontrer des résistances dans le midi de la Gaule. En 527 ou 528, un concile se tint à Valence principalement des évêques burgondes dépendant de Vienne. Nous n'avons de détails sur ce concile que par le biographe de saint Césaire[3]; mais en combinant ce qu'il en dit avec la réponse du pape Boniface à Césaire[4], on voit que l'évêque d'Arles y comptait des adversaires doctrinaux qui se proposaient d'y faire triompher leurs idées[5]. Césaire, ne pouvant se rendre au concile, para le coup en envoyant, entre autres délégués, l'évêque Cyprien de Toulon porteur d'un mémoire dans lequel, en s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, des saints Pères et des papes, on affirmait « nihil per se in divinis profectibus quemquam arripere posse nisi fuerit pri-

1. V. sur ce personnage la notice du continuateur de Gennade, *De scriptor. ecclesiast.*, 95.

2. V. l'opuscule édité par D. Morin, *Revue bénédictine*, XIII (1896), p. 435 et suiv., et le sermon XXII (*P. L.*, XXXIX, 1786). On trouve des traits analogues dans les autres sermons. Sur le tout, v. P. Lejay, *loc. cit.*, p. 220-238.

3. I, 46 (*P. L.*, LXVII, 1023).

4. *Epist.* 1, *P. L.*, XLV, 1790.

5. C'est de cette façon que l'on explique généralement la suite des événements. D'autres auteurs ont mis le concile de Valence après celui d'Orange.

mitus Dei gratia praeveniente vocatus... Et quod tunc vere liberum homo resumat arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus [1] ».

Le danger était momentanément écarté. Pour le conjurer dans l'avenir, Césaire se tourna du côté du pape, dont il était d'ailleurs le vicaire dans les pays transalpins, et lui envoya, pour qu'il les approuvât, les *Capitula sancti Augustini in urbe Romae transmissa*, au nombre de dix-neuf [2]. Le pape était alors Félix IV. Il renvoya à Césaire son document, mais singulièrement modifié. Des dix-neuf *capitula* huit seulement étaient retenus : on avait exclu les autres et notamment les numéros XI-XIV, relatifs à la prédestination et à la réprobation. En revanche, on avait ajouté seize propositions tirées des *Sententiae* extraites de saint Augustin par saint Prosper [3]. Césaire en introduisit une dix-septième qui n'avait pas la même origine [4], retoucha quelques-unes de celles qu'il avait reçues, rédigea une sorte de conclusion en forme de profession de foi, et soumit le tout à la signature des évêques réunis à Orange le 3 juillet 529.

Ces évêques étaient seulement au nombre de quatorze, Césaire y compris, venus là pour la consécration d'une basilique; mais leurs décisions obtinrent bientôt, grâce à la confirmation du pape, une autorité sensiblement équivalente à celle des décisions des plus grands conciles. En voici la substance [5] :

1. *S. Caesarii vita*, I, 46.
2. MANSI, VIII, 722-724. Je suis ici M. Lejay, *loc. cit.*, p. 250 et suiv. Un manuscrit de Namur en ajoute dix autres (PITRA, *Analecta sacra*, V, 161, 162), que D. Morin considère comme un développement ultérieur donné par Césaire à son projet de définition.
3. *P. L.*, XLV, 1861, ou LI, 427. Ce sont les sentences 22, 54, 56, 152, 212, 226, 260, 297, 299, 310, 314, 317, 325, 340, 368, 372.
4. C'est celle qui porte, dans les définitions du concile d'Orange, le numéro 10.
5. V. le texte dans *P. L.*, XLV, 1785 ; MANSI, VIII, 712; HAHN, *Biblioth.*, § 174; HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, II, 2, p. 1093.

1. Par la prévarication d'Adam, l'homme a été « secundum corpus et animam in deterius commutatus ».

2. La prévarication d'Adam n'a pas nui à lui seul, mais à toute sa postérité, à laquelle il a transmis et la mort du corps, peine du péché, et le péché « quod mors est animae ».

3. Ce n'est pas à la prière humaine qu'est accordée la grâce, mais c'est la grâce de Dieu qui nous fait prier[1].

4. Dieu n'attend pas que nous voulions être purifiés du péché : c'est le Saint-Esprit qui produit en nous cette volonté.

5. De même que l'accroissement de la foi, l'*initium fidei* et l'*ipse credulitatis affectus* ne viennent pas de la nature, mais sont en nous l'œuvre de la grâce.

6. Miséricorde n'est pas faite par Dieu à ceux qui croient, veulent, désirent, s'efforcent, travaillent, veillent, s'appliquent, demandent, cherchent, frappent sans la grâce ; mais c'est le Saint-Esprit qui nous fait croire, vouloir, etc., comme il faut. Et de même, l'*adiutorium gratiae* ne s'ajoute pas à l'humilité et à l'obéissance humaines : l'obéissance et l'humilité sont elles-mêmes une grâce de Dieu.

7. « Si quis per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illustratione et inspiratione Spiritus sancti... haeretico fallitur spiritu. »

8. Il est faux de dire que les uns viennent au baptême « misericordia », et que les autres puissent y venir « per liberum arbitrium » ; car c'est affirmer que le libre arbitre n'a pas été vicié en tous, ou du moins

1. C'est-à-dire la prière ne précède pas la grâce, mais bien une première grâce la prière.

qu'il n'a pas été blessé au point que quelques-uns ne puissent *sine revelatione Dei* et *per seipsos* rechercher le mystère du salut.

9. « Divini est muneris cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. »

10. « Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare. »

11. « Nemo quidquam Domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit quod voveret. »

12. « Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. »

13. « Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari : quod amissum nisi a quo potuit dari non potest reddi. »

14. « Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur. »

15. Adam a été changé en pire par son péché, le fidèle est changé en mieux par la grâce : c'est une « mutatio dexterae Excelsi ».

16. Que personne ne se glorifie de ce qu'il a comme s'il ne l'avait pas reçu, ou ne croie l'avoir reçu parce qu'il a lu ou entendu extérieurement la parole divine : ce que l'on a vraiment, on l'a reçu de la grâce de Jésus-Christ.

17. « Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium quod est a nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis. »

18. « Nullis meritis gratiam praevenientibus, debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant. »

19. La nature humaine, même si elle était dans cet état d'intégrité dans lequel elle a été créée, ne pourrait se conserver sans le secours de Dieu : à plus forte raison ne peut-elle, sans ce secours, recouvrer ce qu'elle a perdu.

20. « Multa Deus facit in homine bona quae non facit homo : nulla vero facit homo bona quae non Deus praestat ut faciat homo. »

21. De même que, si la Loi avait justifié, le Christ serait mort en vain, de même, si la grâce se confondait avec la nature, la mort du Christ aurait été inutile; mais Jésus est mort pour remplir la Loi et réparer la nature perdue.

22. « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Ce que l'homme a de vérité et de justice, il le tient de Dieu.

23. « Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Dei displicet; quando autem id faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est a quo et praeparatur et iubetur quod volunt. »

24. Les fidèles vivent dans le Christ comme le rameau sur le tronc : c'est à eux par conséquent qu'il sert de rester dans le Christ, et qu'il reste en eux.

25. « Prorsus donum est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. »

La profession de foi qui suivait les *capitula* en relevait les principaux enseignements, surtout celui de la nécessité de la grâce pour le commencement de toute bonne œuvre. Elle ajoutait que tous les baptisés, « Christo auxiliante et cooperante », pouvaient et devaient, « si fideliter laborare voluerint, quae ad salutem pertinent adimplere ». Puis : « Aliquos vero ad malum

divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. »

Les signatures données, Césaire s'occupa encore d'obtenir, pour tout ce qui avait été fait et décrété à Orange, la confirmation pontificale et s'adressa de nouveau à Rome. Mais Félix IV mourut sur ces entrefaites, et ce fut son successeur, Boniface II, qui, le 25 janvier 531, répondit à l'évêque d'Arles[1]. Le pape approuve, dans sa réponse, les décisions du synode et déclare sa profession de foi « consentanea catholicis Patrum regulis[2] » (3). Il émet l'espoir que le zèle et la science de Césaire ramèneront à la vérité ceux qui ont été le jouet de l'erreur.

Cet espoir ne fut pas déçu, et peu à peu l'apaisement se fit en Gaule sur ces questions irritantes. On y accepta les enseignements de Césaire et de son concile. Ces enseignements d'ailleurs, tout en consacrant la doctrine de l'impuissance pour le bien du libre arbitre laissé à lui-même[3], et de la nécessité de la grâce prévenante même pour le commencement de la foi et de l'œuvre du salut, restaient muets sur les points les plus vulnérables du système augustinien, et les plus violemment contestés entre les deux partis. Rien sur la malice intrinsèque de la concupiscence; sur la transmission par elle du péché d'origine; sur la *massa damnata*, sur le sort des enfants mourant sans baptême; rien sur la nature de la grâce et son action

1. *Epist.* I, *P. L.*, XLV, 1790 et LXV, 31.
2. C'est spécialement sur cette profession de foi que paraît porter l'approbation du pape.
3. C'est le point le plus spécifiquement augustinien des déclarations du concile. V. les *capitula* 9, 17, 20 et surtout 22, qui reproduisent les sentences 22, 297, 314 et 325 de saint Prosper. Le *capitulum* 22 notamment a donné lieu à bien des discussions.

irrésistible, sur la double délectation et ses entraînements, sur le petit nombre des élus et la volonté salvifique de Dieu. Rien sur la prédestination, sinon pour condamner ceux qui pensent que Dieu prédestine au péché et au mal. En revanche, on affirmait que tous les baptisés pouvaient et devaient, en unissant leurs efforts à la grâce de Dieu, remplir leurs devoirs. C'était implicitement affirmer que la grâce ne manque jamais aux chrétiens, et qu'elle ne fait pas tout en eux.

Ainsi, tout en adoptant l'essentiel des vues de saint Augustin sur l'action de Dieu en l'homme et sur l'économie de notre salut, l'Église ne faisait pas siennes toutes ses spéculations. Sans doute, à la fin de ces longues controverses qui duraient depuis plus d'un siècle, saint Augustin restait le vrai triomphateur, cela n'est pas douteux. Pélage avait voulu faire de l'homme, par l'énergie de sa volonté et la tension de sa nature, le vrai auteur de son salut : Dieu n'intervenait que pour rendre ce salut plus facile. C'était la confusion des deux ordres naturel et surnaturel. Contre lui, l'évêque d'Hippone avait affirmé que le véritable et premier auteur de notre salut, c'est Dieu. L'homme a été réduit par le péché d'origine a une telle impuissance que, seul, il ne peut accomplir même le bien moral : il faut donc que Dieu le prédestine gratuitement, le prévienne, le relève, le soutienne, le porte pour ainsi dire jusqu'au ciel. Pour Pélage, les actes surnaturels étaient l'œuvre de la nature : pour saint Augustin, il n'y avait plus d'actes bons naturels : la nature posait une condition du salut, le travail sous l'action de la grâce ; mais la grâce travaillait encore avec elle et pénétrait toute son action.

Or à certains esprits il avait paru que l'évêque d'Hippone avait exagéré l'impuissance de l'homme déchu, et que sa théorie de la prédestination absolue

rendait Dieu responsable de la perte des réprouvés. Mais, à leur tour, confondant les ordres naturel et surnaturel[1], ils ne s'étaient pas contentés d'enseigner que le libre arbitre blessé, et non aboli, pouvait, sans la grâce, quelque chose dans l'ordre moral; ils avaient prétendu qu'il pouvait, sans la grâce, quelque chose dans l'ordre surnaturel et divin. C'était revenir à Pélage, et le nom de semi-pélagianisme, s'il est récent, n'en caractérise pas moins exactement les vues de Cassien et de Fauste. L'erreur est bien démasquée par Prosper, Fulgence, Césaire et le concile d'Orange. La nature et le libre arbitre laissés à eux-mêmes sont déclarés incapables de réaliser et de commencer si peu que ce soit l'œuvre surnaturelle du salut. Par le fait même, Dieu est proclamé dans cette œuvre le premier agent, l'agent nécessaire qui suscite en nous les premiers désirs comme il procure l'accomplissement effectif du bien. Saint Augustin triomphe donc au fond, la chose est certaine : il est le docteur de la grâce, et l'essentiel de sa doctrine est devenu la doctrine de l'Église. Mais cependant, les efforts de ses adversaires n'ont pas été inutiles. En défendant contre lui la cause de la nature, ils ont écarté de l'enseignement officiel les plus impitoyables de ses conclusions, et maintenu à cet enseignement son caractère largement humain.

1. Cette confusion est bien notée par le pape Boniface II, *Epist.* I, 3.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE DEPUIS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN (430) JUSQU'AU DÉBUT DU RÈGNE DE CHARLEMAGNE (771).

§ 1. — Aperçu historique et patrologique.

C'est dans les limites de l'empire romain d'occident que s'était développée, jusqu'au v[e] siècle, la théologie latine. Mais le moment était venu où cet empire lui-même allait disparaître et où, de ses débris, allaient se former de nouveaux royaumes. Saint Augustin était mort dans Hippone investie par les Vandales. Neuf ans après, en 439, ceux-ci s'emparaient de Carthage et devenaient maîtres de toute l'Afrique. Le génie de Bélisaire la leur arracha, il est vrai, cent ans plus tard, en 534 ; mais, dès 640, de nouveaux ennemis, les Arabes, envahissaient l'Égypte et menaçaient la Cyrénaïque. En 698, Carthage tombait définitivement en leur pouvoir. Ce fut la fin, en Afrique, de la domination byzantine et presque de l'Église chrétienne.

Les Vandales étaient venus de l'Espagne où ils avaient pénétré, de concert avec les Suèves et les Alains, dès l'an 409. Les Visigoths y entrèrent à leur tour en 414, et le pays fut d'abord divisé entre ces

divers conquérants. Puis, successivement, l'unité se fit au profit des Visigoths. En 585, elle était achevée par Léovigilde, le père d'Herménégilde et de Récarède. Le nouveau royaume cependant ne dura que cent vingt-cinq ans. En 711, les Arabes, sous la conduite de Tarik, passaient la mer et soumettaient toute l'Espagne. Un groupe seulement de patriotes irréductibles se retrancha dans les montagnes des Asturies, et, patiemment, commença contre l'islam l'œuvre de la libération du territoire.

La Gaule fut l'objet de conquêtes et de remaniements analogues. En 413, les Burgondes y fondent, dans la partie supérieure du bassin du Rhône, le royaume de Burgondie, pendant que les Visigoths s'établissent au sud-ouest entre la Loire et les Pyrénées. De leur côté, les Francs s'avancent au Nord jusqu'aux bords de la Somme (428). Clovis s'empare successivement des provinces du centre toujours sujettes des Romains (486), de l'Aquitaine moins la Septimanie qui reste aux Visigoths (507), et de la Burgondie qui devient tributaire (500)[1]. Les cités armoricaines elles-mêmes, au nord-ouest, reconnaissent son autorité[2]. L'unité cependant n'est que transitoire. Refaite sous Clotaire Ier (558-561), puis sous Clotaire II (613-628), elle se trouve constamment rompue par les partages qui distribuent le territoire entre les enfants du roi défunt, et par les luttes intestines qui arment ces héritiers les uns contre les autres. La dynastie des mérovingiens s'épuise au milieu de ces divisions, et disparaît complètement en 752, pour céder la place à Pépin le Bref et aux carolingiens.

Dans la Grande-Bretagne, la domination impériale

1. La Burgondie fut incorporée au royaume des Francs en 534.
2. Momentanément; car elles s'efforcèrent en réalité de garder leur indépendance.

avait pratiquement disparu dès le premier quart du v[e] siècle, avec la retraite des troupes romaines sur le continent (426). Incapables de se défendre seuls, les Bretons indigènes avaient dû subir les invasions des Saxons (453), puis des Angles (547), d'où était sortie l'Heptarchie saxonne (584), c'est-à-dire la réunion des sept royaumes fondés par les envahisseurs.

Quant aux provinces placées au nord et à l'est de l'Italie, le long du Danube, leur appartenance à l'empire n'était guère que nominale et le devint de plus en plus. Occupées en grande partie par les Goths, les Huns et les Vandales, elles furent comprises dans le royaume des Ostrogoths et de Théodoric en 493.

Restent l'Italie et Rome, le cœur de cette vaste organisation. Dès 402, Ravenne était devenue la capitale effective des possessions impériales en Occident. Une première fois, Rome est prise et pillée par Alaric et ses Visigoths en 410; une seconde fois, en 455, par les Huns de Genséric. Au milieu d'un incroyable désordre et parmi d'innombrables compétitions, l'empire romain d'Occident s'écroule sous les coups des barbares qui, seuls, le soutenaient depuis un siècle, et qui n'eurent, pour l'anéantir, qu'à se retourner contre lui. En 476, Odoacre, roi des Hérules, est proclamé roi d'Italie. Son règne ne dure que dix-sept ans. Dès 493, Théodoric, qui l'a vaincu et tué, s'installe à sa place avec ses Ostrogoths. Sous son gouvernement intelligent et ferme, la sécurité revient pour quelque temps. Mais ses successeurs ne savent pas garder sa conquête. Elle leur est arrachée par Bélisaire et Narsès, lieutenants de Justinien, et l'année 553 voit la fin du royaume des Ostrogoths en Italie et la restauration de l'autorité des empereurs byzantins. Celle-ci se trouve bientôt réduite à l'exarchat de Ravenne (Rome, Naples, la Sicile), par l'invasion et l'établissement des Lom-

bards dans la Haute-Italie (568). En 752, leur roi Astolphe s'empare même de l'exarchat, et menace Rome. Les papes invoquent contre lui et son successeur Didier le secours de Pépin, puis de Charlemagne. En 774, le royaume lombard disparaît, et Charles est proclamé roi des Lombards et patrice de Rome, en attendant qu'il soit couronné empereur d'Occident (800).

Les lignes qui précèdent ne donnent même pas une idée des convulsions qui ont agité les territoires occupés par l'Église latine pendant la période que nous étudions : elles n'ont pour but que de fournir une orientation générale et de fixer quelques dates. Au milieu de ces convulsions cependant, la foi de l'Église se perpétue, elle s'étend même malgré les persécutions des envahisseurs idolâtres ou hérétiques ariens; l'unité religieuse retient les membres de cette grande famille que les barbares se partagent. Mais on comprend que des temps pareils soient peu faits pour la sereine contemplation et la spéculation pure. A mesure que les destructions s'opèrent et que les ténèbres s'épaississent, on sent au contraire de plus en plus le besoin de condenser en des formules simples et d'un caractère pratique, adaptées aux générations nouvelles, les résultats acquis par les Pères et les théologiens des âges précédents. C'est à saint Augustin généralement qu'on en emprunte la matière. Il avait lui-même résumé toute la tradition des quatre premiers siècles : il alimentera celle des siècles suivants, mais sans d'ailleurs les faire hériter ni de son génie, ni de la plénitude de sa pensée. L'augustinisme de saint Césaire, de saint Grégoire, de saint Isidore sera un augustinisme étriqué, ramené au niveau des esprits moyens. Grâce à eux cependant le meilleur de la réflexion religieuse ancienne sera conservé et passera au moyen âge, en atten-

dant qu'une renaissance se produise, et donne à la théologie un nouvel essor.

Il serait trop long, on le conçoit, d'énumérer et d'apprécier ici les nombreux écrivains qui se sont succédé dans l'Église latine depuis la mort de saint Augustin jusqu'au début du règne de Charlemagne. Nommons au moins les principaux. A Rome, deux papes personnifient admirablement le génie romain, saint Léon (év. 440-461)[1], et saint Grégoire (590-604)[2]. La postérité leur a donné à tous deux le surnom de Grand, et ils le méritent par la force de leur caractère, par leur dévouement au bien de l'Église et de l'État, par la sagesse et l'art suprême de leur gouvernement. Théologiens, ils le sont comme des romains de naissance et de tempérament pouvaient, et comme des papes le doivent être, avec cette juste mesure qui néglige les questions oiseuses et qui exclut les solutions extrêmes. Seulement, saint Léon est plus original, plus capable de spéculations et de vues personnelles. Appelé à départager l'Orient dans la querelle christologique, il a médité profondément le mystère de l'incarnation, et en tire, pour tout son enseignement moral, des conséquences lumineuses. Je ne parle pas de son style, un des plus beaux qu'ait connus la Rome chrétienne. A côté de cette parole,

1. Saint Léon est cité ici d'après l'édition des Ballerini reproduite par la *Patrologie latine*, tom. LIV-LVI. — Travaux : Ed. Perthel, *Pabst Leo's I Leben und Lehren*, Jena, 1843. Ph. Kuhn, *Die Christologie Leo's I des Grossen*. Würzburg, 1894. Ad. Régnier, *S. Léon le Grand*, Paris, 1910.

2. Œuvres dans *P. L.*, LXXV-LXXIX. — Travaux : J. Th. Lau, *Gregor I der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*, Leipzig. 1845. H. Grisar, *Der roemische Primat nach der Lehre und der Regierung-Praxis Gregors des Grossen*, dans *Zeitschrift kathol. Theol.*, III. 1879, 655-693. Snow, *St Gregory the Great, his work and his spirit*, London. 1892. F. H. Dudden. *Gregory the Great, his place in history and thought*, London, 1905. T. Tarducci, *Storia di Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma, 1909.

celle de saint Grégoire paraît singulièrement terne. Sa doctrine théologique aussi est, dans son ensemble, moins vivante et moins haute. Elle s'est formée par la lecture de saint Augustin, mais elle s'attempère à la médiocrité du temps, et au caractère tout pratique que peuple et clergé donnent alors à la religion. On a beaucoup reproché à saint Grégoire la crédulité dont il fait preuve dans ses *Dialogues*. Mais il ne faut voir, je crois, dans ce livre curieux, que l'honnête délassement d'un esprit fatigué des affaires, et qui trouve volontiers, dans un merveilleux qu'il ne discute pas, une diversion aux tristesses de la réalité. C'est par sa correspondance surtout qu'il convient de juger de l'intelligence et du caractère du grand pontife; et cette correspondance est de tout point admirable.

Saint Pierre Chrysologue († vers 450)[1] et saint Maxime de Turin († vers 470)[2] sont contemporains de saint Léon. Ils ont laissé l'un et l'autre des sermons dont l'édition définitive n'est pas encore faite, et qui n'ont pour l'histoire du dogme qu'une importance secondaire. Il en va autrement des écrits philosophiques et théologiques de Boèce (v. 480-525)[3], le ministre malheureux de Théodoric. Les premiers devaient initier tout le moyen âge à la connaissance d'Aristote et de Porphyre; les seconds, fort courts, représentent un effort rigoureux pour justifier rationnellement et traduire en langage philosophique surtout les mystères de la Trinité et de l'incarnation. Quant au *De*

1. Œuvres dans *P. L.*, LII. — Travaux : H. Dapper, *Der heil. Petrus Chrysologus, der erste Erzbishof von Ravenna*, Köln-Neuss, 1867. Fl. v. Stablewski, *Der hl. Kirchenv. Petrus von Ravenna Chrysologus*, Posen, 1871.

2. Œuvres dans *P. L.*, LVII.

3. Œuvres dans *P. L.*, LXIII, LXIV. — Travaux : L. C. Bourquard, *De A. M. Severino Boethio, christiano viro*, Andegavi, 1877. A. Hildebrand, *Boëthius und seine Stellung zum Christenthum*, Regensburg, 1885. H. F. Stewart, *Boethius, an essay*, London, 1892.

consolatione philosophiae, le plus connu des ouvrages de Boèce, c'est proprement un livre de philosophie religieuse, qui peut passer, si l'on veut, pour une apologie de la Providence, et où le christianisme, sans se montrer, soutient tout. C'est à tort qu'on a voulu y voir l'œuvre d'un païen.

Boèce est un spéculatif : Cassiodore (v. 477-570)[1], son ami et, comme lui, ministre de Théodoric, est un génie tout pratique. S'étant retiré du monde vers l'an 540, il aurait voulu fonder pour l'Occident une école de théologie qu'il sentait nécessaire. Ne le pouvant pas, il donne du moins dans ses *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* un guide pour l'acquisition des sciences divines et humaines, et travaille à développer dans les monastères le goût de l'étude. Peu d'hommes ont mérité, autant que lui, de la civilisation et des lettres.

Entre les prélats africains qui bataillèrent contre le semi-pélagianisme, on a déjà plus haut nommé saint Fulgence (év. 507 ou 508, † 533)[2]. Bossuet l'appelle « le plus grand théologien de son temps », et il est vrai que Fulgence est un théologien d'un esprit net, précis, vigoureux, qui débrouille bien les multiples difficultés qu'on lui soumet, et qui sait trouver ordinairement dans son saint Augustin la réponse à y faire. C'est dire qu'il est généralement peu personnel; mais ce n'est pas un simple plagiaire : il s'est assimilé la doctrine du maître, et il la reproduit comme une chose qu'il a faite sienne par la méditation et l'étude. A côté de lui, paraît le diacre Ferrand, de Carthage, que l'on sait avoir été aussi fort consulté par

1. Œuvres dans *P. L.*, LXIX, LXX. — Travaux : A. Franz, *M. Aurelius Cassiodorus Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theol. Literatur*, Breslau, 1872. G. Minasi, *M. A. Cassiodoro Senatore*, Napoli, 1895.

2. Œuvres dans *P. L.*, LXV. — Travaux : A. Mally, *Das Leben des heil. Fulgentius...*, Wien, 1885.

ses contemporains, mais dont il ne reste que quelques lettres et une compilation canonique[1].

Saint Fulgence ne s'était pas occupé seulement des questions de la grâce : il s'était occupé aussi, on l'a vu, de la question christologique, en réponse aux moines scythes : il s'occupa du problème trinitaire pour réfuter les Vandales ariens. Sur ce dernier terrain de combat, ses auxiliaires paraissent avoir été nombreux, si nous en jugeons par le grand nombre d'écrits africains de cette époque, dirigés contre l'arianisme, écrits dont il est parfois difficile de désigner les auteurs. Au moins sait-on que l'évêque de Tapse, Vigile, mort peu après 520, en avait composé plusieurs, dont un au moins est conservé[2]. On possède également un court traité de l'évêque Céréalis de Castellum (v. 484) contre l'arien Maximin[3]. La controverse des trois chapitres, dans laquelle les africains en général prirent parti contre le pape et l'empereur, suscita aussi une littérature abondante. On connaît entre autres le grand traité de Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* (546-548), son *Liber contra Mocianum* et son *Epistula fidei*[4] ; les *Excerptiones de gestis chalcedonensis concilii de* Verecundus de Junca († v. 552)[5], et le *Breviarium*, surtout historique, du diacre Libérat de Carthage (560-566)[6].

Si de l'Afrique nous remontons en Gaule, nous remarquons d'abord que toute l'activité théologique semble concentrée dans le midi, autour de Lérins, Marseille et Vienne[7]. C'est de Marseille et de Lérins

1. *P. L.*, LXVII.
2. Œuvres dans *P. L.*, LXII. — Travaux : G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897.
3. *P. L.*, LVIII.
4. *P. L.*, LXVII.
5. Pitra, *Spicileg. Solesmense*, IV, Paris, 1858.
6. *P. L.*, LXVIII.
7. Sur saint Prosper, v. plus haut, p. 283.

que part le mouvement contre la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination ; non pas qu'on n'y tienne en très haute estime le génie et les ouvrages de saint Augustin ; mais, si fidèlement qu'on le suive sur les autres points de son enseignement, on ne croit pas, en celui-ci, devoir adopter ses vues. A Marseille appartiennent Cassien[1], dont on a déjà parlé, le moraliste Salvien[2] et le prêtre Gennade (fin du ve siècle)[3]. A Lérins appartient saint Vincent, l'auteur du fameux *Commonitorium* (434)[4] ; et de Lérins sont sortis Honorat et Hilaire d'Arles, Eucher de Lyon, dont les écrits sont perdus ou sans intérêt pour notre objet, Fauste de Riez, encore vivant vers la fin du ve siècle[5], et son adversaire, Césaire d'Arles († 543)[6]. Ce dernier, un des meilleurs orateurs populaires de l'ancienne Église latine, est au plus haut point représentatif du caractère pratique et régulateur de cette Église. Césaire tourne à la conduite des âmes les dogmes les plus abstraits ; il aime les formules qui fixent et résument, les distinctions qui précisent, les classifications qui introduisent dans les problèmes de la morale quelque chose des procédés du droit. Vivant au

1. Œuvres dans *P. L.*, XLIX, L. V. plus haut. p. 276, les travaux signalés.
2. Œuvres dans *P. L.*, LIII.
3. Œuvres dans *P. L.*, LVIII.
4. *P. L.*, L. — Travaux : A. Louis, *Etude sur saint Vincent de Lérins et ses ouvrages* dans la *Revue du Clergé français*, II, 1895. R. Poirel, *De utroque Commonitorio lirinensi*, Nanceii, 1896. P. de Labriolle, *Saint Vincent de Lérins* (Pensée chrétienne), Paris, 1906.
5. V. plus haut, p. 293, l'édition et les travaux signalés.
6. Impossible d'indiquer une édition un peu complète de ses œuvres. La *Patrologie latine*, t. LXVII et t. XXXIX (parmi les sermons apocryphes de saint Augustin), en contient une partie. D. Morin en a publié d'autres dans la *Revue bénédictine*. V. sur cette question bibliographique, P. Lejay, *Notes bibliographiques sur Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, X (1905), 183-188. — Travaux : A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894. C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate*, Leipzig, 1894. P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles* dans *Revue citée*, X (1905), 135, 217, 444, 579.

milieu des barbares, et sentant que la haute culture va se perdre, il veut au moins transmettre quelques règles de foi et de conduite simples au peuple qui l'environne. Sa popularité même malheureusement a nui à son héritage littéraire, et on lui a si souvent emprunté qu'il est devenu difficile de lui restituer entièrement ce qui lui appartient.

Fauste trouva un adversaire de sa doctrine de l'âme dans le prêtre Claudien Mamert de Vienne († v. 474)[1]. Un peu plus tard le grand évêque de la même ville, saint Avit (év. 490, † 526)[2], se distingua dans la poésie, mais écrivit aussi en prose contre les eutychiens et les ariens.

En Espagne, la littérature théologique, longtemps empêchée de se produire par les guerres qui bouleversèrent la péninsule ibérique, jeta un nouvel éclat à la fin du VIe et durant le VIIe siècle. Saint Martin de Braga († 580) est surtout un moraliste : on lui doit cependant un opuscule sur le rite baptismal[3]. Mais le grand docteur espagnol est saint Isidore de Séville (év. v. 600, † 636)[4]. Célébré par les conciles à l'égal des Pères les plus fameux, saint Isidore mérite ces éloges par l'étendue de son érudition et la fécondité de

1. Œuvres dans *P. L.*, LIII. — Travaux : M. SCHULZE, *Die Schrift des Claudianus Mamertus... über das Wesen der Seele*, Dresden, 1883. R. DE LA BROISE, *Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis*, Paris, 1890.

2. Edit. ULYSSE CHEVALIER, *Œuvres complètes de saint Avit, év. de Vienne*, Lyon, 1890. — Travaux : A. CHARAUX, *Saint Avite, évêque de Vienne, en Dauphiné*, Paris, 1876. H. DENZINGER, *Alc. Ecdic. Avitus, archev. de Vienne*, Genève, 1890. P. N. FRANTZ, *Avitus von Vienne*, Greifswald, 1908.

3. Cet opuscule, *De trina mersione*, se trouve dans FLOREZ, *España sagrada*, XV.

4. Œuvres dans *P. L.*, LXXXI-LXXXIV. — Travaux : E. D'AULT-DUMESNIL, *Etudes sur la vie, les œuvres et le temps de saint Isidore de Séville*, dans l'*Université catholique*, t. XVI, 1843. M. MENANDEZ PELAYO, *Saint Isidore et l'importance de son rôle dans l'histoire intellectuelle de l'Espagne*, trad. franç. dans les *Annales de philosophie chrétienne*, tom. VII, 1882, p. 258-269. C. H. BEESON, *Isidor-Studien*, München, 1913.

sa plume. Il s'est efforcé, dans ses écrits encyclopédiques, d'embrasser les sciences divines et naturelles à la fois, et de léguer au moyen âge un répertoire des connaissances humaines. Mais c'est là, on le comprend, bien plus une œuvre de compilation que de réflexion personnelle. Saint Grégoire et saint Augustin ont fourni le plus clair de sa théologie.

De l'évêque de Tolède saint Ildefonse (év. 659-667)[1] on possède entre autres un traité assez important *De cognitione baptismi* qui reproduit au moins dans son fond, ont pensé quelques critiques, un ancien traité (perdu) sur le même sujet de Justinien évêque de Valence, mort après 546. Tolède eut un second théologien peut-être égal, et même supérieur en originalité à saint Isidore, dans l'évêque saint Julien (év. 680-690)[2]. Né de parents juifs, Julien fut à la fois historien, théologien et controversiste, homme d'Église et homme d'État, et jeta, par son talent, un dernier éclat sur le royaume visigothique expirant.

C'est par le nom du vénérable Bède (672-735)[3] que nous clorons cette courte revue patrologique. Bède a été pour l'Angleterre ce que saint Isidore a été pour l'Espagne, un écrivain qui s'est efforcé de lui transmettre un résumé des sciences connues, et en particulier la quintessence des auteurs ecclésiastiques qui l'ont précédé. Esprit original et libre quand il compose l'Histoire de l'Église d'Angleterre, il s'attache étroitement à ses devanciers dès qu'il parle doctrine et théologie. C'est peut-être chez lui modestie voulue autant

1. Œuvres dans *P. L.*, XCVI.
2. Œuvres dans *P. L.*, XCVI. — Travaux : R. Hanow, *De Iuliano toletano*, Ienae, 1891. P. a Wengen, *Iulianus, Erzbischof von Toledo*, St-Gallen, 1891.
3. Œuvres dans *P. L.*, XC-XCV. — Travaux : K. Werner, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit*, Wien, 2e édit., 1881. B. Plaine, *Le vénérable Bède, docteur de l'Eglise* dans la *Revue anglo-romaine*, III, 1896, p. 46-96.

que réserve prudente, et moins preuve d'impuissance que d'humilité.

Quoi qu'il en soit, cette note d'impersonnalité est en somme, on le voit, la note dominante chez les écrivains dont nous avons à nous occuper, surtout vers la fin de la période que nous envisageons ici. Ils ne croient pas qu'après les génies qui les ont précédés, il soit possible de renouveler ni de faire progresser l'exposé doctrinal. Ils classent, ils codifient, ils donnent à leurs correspondants des solutions et des éclaircissements ; ils tiennent des conciles pour réformer les mœurs, mais ils restent plutôt à la surface du dogme. Et l'on ne saurait vraiment s'en étonner quand on songe au temps où ils ont vécu. C'était beaucoup, à cette époque et dans ce milieu, que de conserver le passé, et que d'inculquer aux terribles néophytes qui entraient dans l'Église, les éléments du catéchisme.

§ 2. — Les sources de la foi. L'Écriture, la tradition, la philosophie.

Saint Vincent de Lérins se demandant à quelles autorités doit avoir recours le chrétien qui veut conserver sa foi pure, et discerner l'erreur de la vérité, en indique deux, d'abord l'Écriture, puis la tradition catholique : « primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione[1] ». Saint Fulgence répond de même aux moines scythes qu'il va leur dire sur leurs questions ce qu'il a appris « canonicorum sancta auctoritate voluminum, paternorum quoque dictorum doctrina atque institutione[2] ».

Il y a donc deux sources où l'on doit aller puiser la vérité catholique. La première est l'Écriture, les « li-

1. *Commonitor.*, 2.
2. *Epist.* XVII, 1.

vres canoniques », comme s'exprime saint Fulgence. Le catalogue de ces livres canoniques est déjà fixé dès la fin du IV[e] siècle pour l'Église latine. Un concile romain tenu sous Damase, probablement en 382, en a dressé la liste qui ne diffère pas sensiblement de notre liste actuelle[1]. On la retrouve dans le quarantième canon d'un concile d'Hippone de 393[2] et dans la lettre d'Innocent I[er] à saint Exupère de Toulouse[3]. Ces livres ont Dieu pour auteur : « Quid est autem Scriptura sacra, demande saint Grégoire, nisi quaedam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam[4] ? » C'est l'Esprit-Saint qui les a écrits, puisque c'est lui qui les a dictés[5]. Remplis de lui, mus et conduits par lui, les auteurs humains, ravis en quelque sorte hors et au-dessus d'eux-mêmes, ont pu parler de leur propre personne comme d'une personne étrangère[6].

L'Écriture est d'ailleurs susceptible d'être entendue en plusieurs sens divers qui ne s'excluent pas. A la suite de saint Jérôme, nos auteurs y distinguent, avec saint Grégoire[7], un sens *littéral*, un sens *typique* (ou doctrinal) et un sens *moral*, ayant rapport à la conduite de la vie ; ou, plus complètement, avec Cassien[8], un sens *historique* et un sens *spirituel*, lequel se subdivise à son tour en sens *allégorique*, sens *anagogique* (relatif aux mystères de Dieu et de la vie future) et sens *tropologique* ou moral. On sait avec quelle prédilection ce dernier sens a été cultivé par saint Grégoire et

1. C'est le canon contenu dans le fameux décret dit de Gélase, *De libris recipiendis*, *P. L.*, LIX, 157-180.
2. MANSI, III, 924 ; cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.*, II, 1, p. 89.
3. *Epist.* VI, 13 (*P. L.*, XX, 501). On peut voir dans saint Ildefonse de Tolède (*De cognitione baptismi*, LXXVIII) les règles pratiques qu'il donne pour l'adoption des livres contestés.
4. *Epist.* IV, 31, col. 706.
5. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, Praef., 2.
6. *Ibid.*, 3.
7. *Moral.*, Praef., 4 ; *In Ezechiel.*, I, homil. VII, 10 ; homil. IX, 30.
8. *Collat.* XIV, 8.

ses imitateurs. L'auteur des *Morales* n'oublie pas cependant qu'en expliquant l'Écriture au sens spirituel, on ne doit jamais sacrifier le sens historique : « Hoc tamen magnopere petimus ut qui ad spiritalem intellegentiam mentem sublevat a veneratione historiae non recedat[1]. »

Au point de vue doctrinal, l'Écriture doit être considérée comme la première autorité posée par Dieu dans son Église : étant la parole de Dieu, elle est infaillible[2]. Elle serait donc, en soi, parfaitement suffisante pour éclaircir toutes les difficultés et trancher toutes les controverses, mais, à cause de sa profondeur même, l'interprétation en est malaisée, et chacun l'explique à sa façon. Il est donc nécessaire qu'une règle dirige cette interprétation, et dise en quel sens on doit entendre l'Écriture. Cette règle est l'enseignement ecclésiastique et catholique, le dogme catholique, les traditions de l'Église universelle : « propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus formam dirigatur... Divinum canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones, et iuxta catholici dogmatis regulas interpretentur[3] ».

Par cette dépendance où l'exégèse scripturaire est mise vis-à-vis de la tradition et de l'enseignement de l'Église, il est clair que l'Écriture cesse d'être considérée comme la source suffisante et dernière de la foi, comme le juge suprême et décidant par lui seul des différends doctrinaux qui surgissent entre les chrétiens. Et de fait, il est peu de périodes théologiques où l'on ait fait, autant que dans celle que nous étudions, appel à l'auto-

1. *Moral.*, II, 56; *In evang. homil.* XL, 1.
2. S. Prosper, *Exposit. in psalm.* CIII, v. 2; S. Maxime de Tur. : « In Scripturis sanctis et honestatis doctrina est et correptio delictorum et eruditio veritatis » (*Sermo* CX, col. 749).
3. Vinc. Lir., *Commonit.*, 2, 27, 29 ; Cassien, *De incarn.*, V, 5.

rité de la *tradition*. Ce mot conserve encore, sous la plume de saint Léon, son sens primitif de doctrine et coutume transmise de vive voix ou par l'usage. Saint Léon considère que « quidquid ab Ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum » procède « de traditione apostolica et de sancti Spiritus doctrina ». Les collectes notamment, l'usage de faire les ordinations le dimanche, de baptiser à Pâques, sont des traditions apostoliques[1]. Mais on s'aperçoit vite que la tradition va se confondant de plus en plus avec l'enseignement de l'Église, avec l'ensemble des vérités que le magistère ecclésiastique impose à la foi des fidèles. On l'a vu déjà pour Vincent de Lérins[2]. Cassiodore écrit de même que les écarts des hérétiques viennent de ce que « contraria matri (Ecclesiae) dogmata sunt secuti... ab eius sanctis traditionibus erraverunt[3] » ; et ce qui nous reste à dire mettra encore davantage ce sens en relief.

De cet enseignement de l'Église, de cette tradition doctrinale les organes nommés le plus souvent sont *les Pères*. On a dit plus haut que ce vocable commença à être usité au ve siècle, pour désigner les plus autorisés parmi les docteurs de la foi et les écrivains ecclésiastiques. En Occident, autant et plus peut-être qu'en Orient, au moment où nous sommes, on les considère comme les maîtres de la vérité religieuse et on invoque leur témoignage : « Plebs Dei noverit, écrit saint Léon, ea sibi praesenti doctrina insinuari quae Patres et acceperunt a pracedentibus suis et posteribus tradiderunt[4] » ; et saint Fulgence : « Dignum itaque est... ut in singulis quibusque sententiis in quibus nubilo cuiusquam obscuritatis ambigimus, sanctorum Patrum

1. *Sermo* LXXIX, 1 ; VIII ; *Epist.* IX, 1 ; XVI, 1 ; CLXVIII, 1.
2. Et cf. *Commonit.*, 9.
3. *In psalm.* LVII, vers. 3.
4. *Epist.* CXXIX, 2 ; XCIV.

definitionibus haereamus[1]. » Saint Césaire ne se lasse pas de nommer les Pères, les saints Pères, les saints et anciens Pères[2]; et rien n'est plus suggestif à ce propos que de voir le concile du Latran, tenu sous Martin Ier en 649, commencer l'énoncé de chacun de ses onze premiers canons par la formule : « Si quis, secundum sanctos Patres, non confitetur... etc.[3] ». C'est dire que la preuve par l'autorité des Pères est entrée largement dans l'usage théologique latin. Aussi, comme en Orient, compose-t-on, en Occident, pour appuyer les grandes thèses que l'on veut faire triompher, des dossiers patristiques qui passent d'un auteur à l'autre, et qui forment un arsenal commun où chacun vient puiser. Saint Léon ajoute à sa fameuse lettre à Flavien un recueil de ce genre en 449[4]; il le reproduit et l'augmente dans une lettre à l'empereur Léon en 458[5]. Le pape Martin en fait lire un autre au concile de 649 contre les monothélites[6].

Tous les écrivains ecclésiastiques cependant n'étaient pas mis au rang des Pères dont on doit suivre l'enseignement. Le décret pseudo-gélasien *De libris recipiendis*[7] ne s'occupe pas seulement des livres de l'Écriture qu'il faut accepter ou rejeter; il fait un triage parmi les auteurs ecclésiastiques connus, et distingue ceux que l'Église approuve et reçoit, et ceux qu'elle

1. *De verit. praedest.*, I, 33; *Epist.* XVII, 1; cf. CASSIODORE, *De institut. divin. litter.*, XV, col. 1130.
2. V. D. G. MORIN, *Revue bénédictine*, t. XXI (1904), p. 237.
3. HAHN, *Biblioth.*, § 181.
4. V. L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret* dans la *Revue d'hist. ecclésiast.*, VI, 1905, p. 290 et suiv.
5. *Ibid.*, p. 301.
6. MANSI, X, 1071 et suiv.
7. Les deux premières parties de ce décret remontent, comme je l'ai dit plus haut, au concile de Rome de 382; les autres sont postérieures, et ont dû recevoir des additions même après le pape Gélase (492-496).

ne reçoit pas [1]. Saint Vincent de Lérins remarque bien lui-même que l'on ne doit pas s'en rapporter aveuglément à tous les Pères : « Eorum duntaxat Patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter, vel occidi pro Christo feliciter meruerunt [2]. » Il va plus loin, et décide que l'on doit seulement accepter comme certain, dans l'enseignement des Pères, « quidquid vel omnes, vel plures uno eodemque sensu, manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint ; quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes, aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit [3] ».

Ainsi, il y a une autorité supérieure à celle des Pères pris individuellement, c'est celle de l'Église qui approuve leurs ouvrages ; celle de la foi, de l'enseignement général de l'Église auquel le leur doit être conforme ; l'autorité de tous qui prévaut sur celle d'un chacun. « Praeiudicium secum damnationis exhibuit, écrit Cassien, qui iudicium universitatis impugnat [4]. » La foi de toutes les Églises est la voix de Dieu [5]. Nous revenons ainsi à l'idée d'un enseignement infaillible dont l'enseignement de chaque Père pris à part est

1. Cf. ici la réponse d'Hormisdas à Possessor, à propos des livres de Fauste de Riez : « Neque illum (Fauste) recipi, neque quemquam, quos in auctoritate Patrum non recipit examen, catholicae fidei aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere aut religiosis praeiudicium posse comparare » (*Epist.* LXX, 13 août 520, *P. L.*, LXIII, 490).
2. *Commonit.*, 28, 29, 3.
3. *Commonit.*, 28.
4. *De incarnat.*, I, 6.
5. *Ibid.*, V, 5.

une expression faillible, et qui n'a toute sa valeur d'inerrance que lorsque l'Église parle tout entière[1].

Cette circonstance se réalise quand les pasteurs dispersés sont unanimes dans leur sentiment sur un point donné de doctrine : elle se réalise aussi dans les conciles généraux. Pour qu'ils soient tels, saint Léon exige que les évêques y aient été convoqués « de cunctis provinciis[2] » ; mais il n'exige pas que tous ni même le plus grand nombre y aient assisté en effet, puisqu'il donne le titre de *général* au concile de Chalcédoine, qui ne réunit certainement pas cette majorité[3]. Aux réunions de l'Église universelle saint Vincent de Lérins n'hésite pas à attribuer une autorité irréfragable[4], et saint Grégoire, dans un texte classique, veut que l'on porte la même révérence qu'aux évangiles : « Sic quatuor synodos sanctae universalis Ecclesiae sicut quatuor libros sancti Evangelii recipimus[5]. »

Le sentiment de l'Église universelle est donc une sûre règle de foi. Et cependant on sait que Vincent de Lérins n'a pas semblé s'en contenter, qu'il exige, pour qu'une doctrine s'impose à la croyance du fidèle, qu'elle ait été admise partout, toujours et de tous : « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum » ; qu'il veut que

1. Saint Fulgence, comme Tertullien et saint Irénée, trouve la garantie de cette intégrité de la croyance de l'Église dans l'ordre de la succession épiscopale sur les sièges apostoliques : « Quae fides usque nunc per successionum seriem in cathedra Petri apostoli Romae vel Antiochiae, in cathedra Marci evangelistae in Alexandria, in cathedra Ioannis evangelistae Ephesi, in cathedra Iacobi Hierosolymae, ab episcopis ipsarum urbium praedicatur » (*De Trinit.*, I).

2. *Epist.* LXXXIX.

3. *Epist.* CXIV.

4. *Commonit.*, 28, 29.

5. *Epist.* III, 10; cf. IV, 38; IX, 106, col. 1032. Saint Grégoire ne parle pas du cinquième concile, soit parce que le parallélisme avec les quatre évangiles en eût été dérangé, soit plutôt parce que le concile n'avait point porté de décisions de foi.

l'on suive l'universalité, l'antiquité, le consentement général : « Hoc ita demum fiet si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem[1]. » Il suppose, il est vrai, que la première condition peut manquer momentanément, mais non pas les deux dernières [2]. On a beaucoup discuté sur la valeur théologique de ce *canon* de saint Vincent, et l'on s'est demandé, en plus, s'il n'était pas une arme de circonstance dirigée contre la doctrine de saint Augustin[3]. Il suffira de remarquer ici que, en vertu de ses affirmations sur l'immutabilité substantielle du dogme et l'inerrance de l'Église, Vincent devait bien admettre que la foi actuelle de la majeure partie de l'Église représente la croyance ancienne, et que cette croyance ancienne avait réuni elle-même, en son temps, la majeure partie des docteurs et des fidèles. L'*universitas* entraînait l'*antiquitas* et la *consensio*; de même que la *consensio* dans l'*antiquitas* entraînait l'*universitas*. Mais d'ailleurs, saint Léon est pleinement d'accord avec lui pour signaler l'antiquité, la *vetustas*, comme le signe auquel on reconnaît la vérité : « Per omnia igitur, et in fidei regula et in observantia disciplinae vetustatis norma servetur[4]. » On ne saurait enseigner autre chose ni penser autre chose sur les Écritures que ce que les apôtres et les anciens ont enseigné et pensé : « Cum ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt[5]. » C'était ce que répétait la théologie de l'Église depuis le *Depositum custodi* de saint Paul.

1. *Commonit.*, 2, 27.
2. *Ibid.*, 3.
3. V. un résumé des opinions dans P. DE LABRIOLLE, *Saint Vincent de Lérins*, Introduct., IX-XI.
4. *Epist.* CXXIX, 2.
5. *Epist.* LXXXII, 1.

Cette conception, je l'ai remarqué, est intimement liée à cette idée que la doctrine chrétienne, entièrement prêchée par les apôtres, doit rester immuable dans son fond. Saint Léon et saint Vincent de Lérins en effet ne manquent pas de le répéter[1]. Mais cependant cette immutabilité de fond n'exclut pas, observe Vincent, un certain progrès, un certain développement du dogme chrétien. On connaît la page fameuse, qui suffirait à immortaliser son nom, dans laquelle le moine de Lérins s'efforce de préciser en quoi doit consister ce développement[2]. Ce doit être un développement, non un changement (*ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio*), le progrès de tous et de chacun dans l'intelligence, la science, la connaissance de la doctrine révélée, mais sans altération de la croyance antérieure (*in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*); les anciens dogmes seront dégrossis, limés, polis : ils ne seront pas altérés, tronqués, mutilés; ils recevront plus d'évidence, de lumière, de précision, mais ils garderont leur plénitude, leur intégrité, leur sens propre[3]. C'est bien là, continue Vincent, le progrès tel que l'entend l'Église. Elle n'a jamais rien changé, rien ajouté ni rien retranché aux dogmes dont elle a reçu le dépôt : elle a seulement perfectionné et poli ce qui, dans l'an-

1. S. Léon : « Una est, vera, singularis catholica fides cui nihil addi nec minui potest » (*Epist.* CXXIV, 1). Saint Vincent : « Annuntiare ergo aliquid christianis catholicis praeter id quod acceperunt nunquam licuit, nusquam licet, nunquam licebit ; et anathematizare eos qui annuntiant aliquid praeterquam quod semel acceptum est nunquam non oportuit, nusquam non oportet, nunquam non oportebit » (*Commonit.*, 9, 24).

2. *Commonit.*, 23.

3. « Fas est etenim ut prisca illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur : sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem ; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. »

tiquité, n'avait reçu que sa première ébauche; elle a consolidé ce que le passé avait formulé et mis dans tout son jour; elle a gardé ce qui était déjà défini. L'œuvre des conciles n'a pas été autre que de « proposer à une croyance plus réfléchie ce qui était cru auparavant en toute simplicité; de prêcher avec plus d'insistance les vérités prêchées jusque-là d'une façon plus molle; de faire honorer plus diligemment ce qu'auparavant on honorait avec une plus tranquille sécurité ».

Dans cette œuvre du développement dogmatique, il est remarquable que Vincent n'attribue aucun rôle à la philosophie. En attendant que celle-ci prenne sa revanche dans les siècles qui suivront, il faut bien avouer que, dans ceux que nous étudions, elle n'obtient qu'une considération médiocre. Elle occupe sans doute presque tous les loisirs d'un Boèce : mais Boèce n'est pas un homme d'Église, et n'est que par circonstance un théologien. On notera plutôt l'estime que témoigne pour elle Claudien Mamert, encore qu'il juge sévèrement les païens qui l'ont cultivée[1]. Ceux-ci naturellement sont aussi fort malmenés par saint Prosper. Mais voici qui est plus radical. Saint Pierre Chrysologue déclare tout uniment que la philosophie est une invention des démons, que la chaire des philosophes est une chaire de pestilence, puisqu'ils n'ont pas su découvrir et prêcher le vrai Dieu[2]. Bède ajoute qu'il n'est pas une école de philosophie qui n'ait été accusée de mensonge par les autres écoles d'une philosophie également sotte[3]. Ces déclarations ne doivent point nous surprendre. A cette époque de bouleversements politiques, où tous les calculs et les espérances hu-

1. *De statu animae*, II, 2.
2. *Sermo* XVI, col. 240; XLIV, col. 325.
3. *Hexaemeron*, III, col. 130.

maines paraissaient déçus, il est naturel que l'on n'accordât pas à la raison grande valeur pour éclairer et confirmer la foi. Saint Grégoire remarque d'ailleurs justement que l'action divine exclut, dans une certaine mesure, la compréhension rationnelle, et qu'une foi dont l'intelligence humaine pourrait vérifier l'objet resterait sans mérite [1]. Et l'on trouve sans doute, dans les *Instituta regularia divinae legis* de Junilius (vers 551), quelques lignes excellentes sur les rapports de la raison et de la foi [2] : mais, si cet ouvrage a été écrit en latin, par un africain d'origine, il faut se souvenir qu'il a été composé à Constantinople, et qu'il appartient entièrement, par sa doctrine et ses idées, à l'école de Théodore de Mopsueste.

§ 3. — Dieu et la Trinité.

C'est une sorte de lieu commun chez les écrivains que nous étudions que Dieu peut être connu par les créatures dont il est l'auteur [3]; mais c'en est un aussi qu'il est infiniment au-dessus de l'intelligence humaine, et que nous ne saurions comprendre sa nature [4]. Dieu est *principaliter;* seul véritablement *il est;* il est au-dessus de toute forme et de toute catégorie : comme il n'y a pas de genre supérieur à lui et qu'il est d'ailleurs

1. « Sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum » (*Homil. in evang.*, XXVI, 1).

2. « Fides nostra super ratione quidem est; non tamen temerarie et irrationabiliter assumitur : ea enim quae ratio edocet fides intellegit, et ubi ratio defecerit fides praecurrit. Non enim utcunque audita credimus, sed ea quae ratio non improbat. Verum quod consequi ad plenum non potest fideli prudentia confitemur » (*Instituta*, XXX, *P. L.*, LXVIII). Sur Junilius, voir le travail de H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius africanus als Exegeten*, Freiburg-im-Breisgau, 1880.

3. S. Prosper, *In psalm.* CXLIV, vers. 4; S. Grégoire *Moral.*, V, 52; XXVI, 17, 18; S. Isidore, *Sentent.*, I, 4.

4. S. Grégoire *Moral.*, X, 13-15.

infiniment simple, on ne saurait le définir par le genre et la différence spécifique : on peut dire de lui ce qu'il n'est pas ; on ne peut pas dire ce qu'il est proprement[1].

De ce Dieu transcendant saint Grégoire aime à célébrer la miséricorde, Salvien à proclamer la justice. Dans ses virulentes apostrophes à son siècle, le prêtre de Marseille pose en principe qu'il n'y a pas à se demander si les effets de l'action et de la Providence divines en ce monde sont justes ou injustes. Par cela même qu'ils viennent de Dieu, ils sont plus que justes[2].

On a dit plus haut le grand nombre d'écrits sur la Trinité qu'avait suscités, en Afrique principalement, la controverse contre les barbares ariens. Cependant, en général, on chercherait en vain dans cette énorme littérature des principes et des points de vue nouveaux, constituant un progrès notable sur ce qu'avait écrit saint Augustin. On y trouve surtout des textes accumulés, comme dans le *Contra Maximinum* de l'évêque Céréalis (v. 484), et des réfutations d'objections, comme dans les traités mis sous le nom de Vigile de Tapse. En tout cas la solution augustinienne sur la procession du Saint-Esprit a fait autorité, et, dans toute l'Église latine, on enseigne que le Saint-Esprit procède *a Patre et Filio*[3]. En Afrique, saint Ful-

1. S. Grégoire, *Moral.*, XVI, 45 ; XVIII, 82 ; Cassiodore, *In psalm.* II, vers. 7 ; CXLI, conclusio.

2. « Nec licet ut de his quae divino aguntur arbitrio, aliud dicas iustum, aliud iniustum : quia quidquid a Deo agi vides atque convinceris, necesse est plus quam iustum esse fatearis » (*De gubern. Dei*, III, 1).

3. On remarquera cependant la réserve du diacre Rusticus — le neveu du pape Vigile — dans son écrit *Contra acephalos*, qui est de 550-555 environ. Il note que quelques anciens (*quidam antiquorum*) ont pensé que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils comme du Père (*non procedit Spiritus a Filio sicut a Patre*). Pour lui, il n'est pas absolument fixé sur le fait ou le mode de cette procession : « Utrum vero a Filio eodem modo quo a Patre procedat (Spiritus) nondum perfecte

gence[1], l'auteur du *Contra Varimadum*[2] et celui du livre VIII du *De trinitate*[3], le diacre Ferrand[4]; à Rome probablement, l'auteur d'*Arnobii catholici et Serapionis conflictus*[5], puis Boèce[6], les papes Hormisdas[7] et saint Grégoire le Grand[8], pour ne nommer que ceux-là; en Gaule, saint Prosper[9], saint Eucher[10], Fauste de Riez[11], Gennade[12], Julien Pomère[13], saint Césaire[14], Avit de Vienne[15]; en Espagne, Pastor de Galice[16], saint Isidore[17], saint Ildefonse[18], en témoignent clairement. Non seulement les auteurs particuliers l'admettent, mais, en Espagne, les conciles introduisent cette doctrine dans leurs professions de foi[19]. Le

habeo satisfactum » (*P. L.*, LXVII, 1237). Rusticus avait vécu à Constantinople.

1. *De fide*, 52; *De trinitate*, II; *Contra Fabianum*, fragm. XVIII, col. 774; XXXVI, col. 826; etc.
2. II, 12.
3. *P. L.*, LXII, 287.
4. *Epist.* IV, ad Eugyppium, 1 ;V, ad Severum, 2 (*P. L.*, LXVII, 909, 911).
5. II, 26.
6. *Quomodo Trinitas unus Deus*, V (col. 1254).
7. *Epist.* LXXIX. *P. L.*, LXIII, 514.
8. *In evangel. homil.* XXVI, 2 (col. 1198); *Dialog.*, II, 38 (col. 204). On remarquera que, dans ce dernier passage, la traduction grecque a altéré l'original.
9. *Liber sententiarum*, CCCLXXI (col. 489).
10. *Instruct. ad Salonium*, I, 1 (*P. L.*, L, 774).
11. *De Spiritu sancto*, I, 9 (le traité est imprimé sous le nom de Paschasius dans la *P. L.*, LXII, 17).
12. *De ecclesiast. dogm.*, I (col. 979-981; cf. Oehler, *Corpus haeresiol.*, I, p. 335, note).
13. *De vita contemplativa*, I, 18 (*P. L.*, LIX, 432, 433).
14. Engelbrecht, *Fausti reiensis opera*, p. 345. Ce sermon est de saint Césaire.
15. *Libri contra arrianos*, IX, X, p. 278.
16. *Libellus in modum symboli* (milieu du ve siècle), attribué faussement au premier ou second concile de Tolède, Hahn, *Biblioth.*, § 168; Kuenstle, *Antipriscilliana*, p. 43.
17. *Etymol.*, VII, 4.
18. *De cognit. baptismi*, III, col. 113.
19. Voir celles de Récarède et des évêques goths au IIIe concile de Tolède (589) et des IVe, VIe et XIe conciles de Tolède en 633, 638 et 675 (Hahn, § 177-180, 182). C'est au concile de 589 que nous entendons pour la première fois réciter par Récarède le symbole de Constanti-

symbole *Quicunque vult,* dont nous parlerons bientôt, la contient aussi.

C'est encore à saint Augustin que se rattachent saint Fulgence et saint Grégoire le Grand dans les explications qu'ils donnent sur les missions divines. Ces missions ont pour principe les processions, et n'en sont, pour ainsi dire, qu'une prolongation *ad extra.* Par le seul fait que le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre, le Fils et le Saint-Esprit sont, de quelque façon, envoyés. Cette mission se complète quand le Fils s'incarne, et quand le Saint-Esprit est donné aux âmes par la grâce[1].

Saint Fulgence a reproduit les vues philosophiques de l'évêque d'Hippone sur la mémoire, l'intelligence et la volonté, image de la Trinité divine dans l'âme humaine[2]; et Julien de Tolède s'est appuyé également sur son autorité pour soutenir contre ses censeurs la légitimité de sa formule trinitaire : « Voluntas genuit voluntatem sicut et sapientia sapientiam[3] ». Mais, plus remarquables que ces décalques

nople avec l'addition « ex Patre et Filio procedentem » (MANSI, IX, 981).

1. S. FULGENCE : « Filius est igitur a Patre missus, non Pater a Filio, quia Filius est a Patre natus, non Pater a Filio. Similiter etiam Spiritus sanctus a Patre et Filio legitur missus quia a Patre Filioque procedit » (*Contra Fabian.*, fragm. XXIX, col. 797). « Missio ergo Spiritus sancti collatio est invisibilis muneris, non apparitio personalis » (*ibid.*, col. 794). — S. GRÉGOIRE : « Eo enim ipso a Patre Filius mitti dicitur quo a Patre generatur... Eius missio (Spiritus sancti) ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio. Sicut itaque Spiritus mitti dicitur quia procedit, ita et Filius non incongrue mitti dicitur quia generatur (*In evang. homil.* XXVI, 2). Et cf. BÈDE, *Homil.* II, 10, col. 182.

2. *Contra Fabian.*, fragm. XVIII, col. 771, 772.

3. *De tribus capitulis liber apologeticus*, 3 (*P. L.*, XCVI). Julien explique (1) que les mots *sapientia* et *voluntas*, dans cette formule, ne désignent pas les personnes divines, mais la substance divine commune. Il soutient que l'on peut dire : « Filius igitur Dei de essentia Patris natus est, essentia de essentia, sicut natura de natura, et substantia de substantia; et tamen nec duae essentiae, nec duae naturae

sont les efforts que Boèce a faits, dans deux courts opuscules, pour éclairer et justifier par la philosophie les plus obscures données du mystère. Le *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* explique que les relations étant quelque chose d'extérieur en quelque sorte à la substance, la substance, et partant l'unité divine, n'est pas touchée par les relations personnelles qui constituent la Trinité[1]. La brève dissertation sur la question *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*[2] répond à cette question négativement, parce que la substance divine étant quelque chose d'absolu et d'unique, tout ce qui est énoncé de Dieu *substantialiter* l'est absolument et identiquement des trois personnes. Or, les trois personnes divines ne peuvent être énoncées l'une de l'autre, et sont essentiellement quelque chose de relatif. « Quo fit, conclut Boèce, ut neque Pater, neque Filius, neque Spiritus sanctus, nec Trinitas de Deo substantialiter praedicentur, sed, ut dictum est, ad aliquid. » On reconnaît, à ces exemples, le philosophe théologien dont l'influence au moyen âge devait être si grande, et la prédilection de la scolastique commençante pour les questions de logique et de précision verbale.

La foi trinitaire cependant avait reçu, en Occident, sa définitive expression dans le symbole *Quicunque vult*, dont la fortune fut si universelle[3]. Le *Quicunque*

nec duae substantiae possunt dici, sed una essentia, natura atque substantia » (2).

1. *P. L.*, LXIV, 1247-1256.

2. *Ibid.*, 1299-1302.

3. Texte dans HAHN, § 150, ou mieux dans BURN, *op. inf. cit.*, p. 4-6, et le *Dictionnaire de théol. catholique*, au mot ATHANASE (*Symbole de saint*). — Travaux plus récents : OMMANEY, *The early history of the athanasian Creed*, London, 1880. D. G. MORIN, *Les origines du symbole Quicumque*, dans la *Science catholique*, V. 1891 ; divers articles dans la *Revue bénédictine*, 1895, 1897, 1901 ; *L'origine du symbole d'Athanase* dans *The journal of theological studies*, XII (1911), p. 161-190, 337-361.

vult — tout le monde est d'accord sur ce point — est un écrit d'origine exclusivement latine, à la composition duquel ni saint Athanase ni l'Église grecque n'ont concouru. On peut ajouter, sans grande chance d'erreur, qu'il est un écrit primitivement un, et sorti tout entier de la même plume. Mais les difficultés commencent lorsqu'il s'agit de lui assigner une patrie, une date et un auteur. On a successivement désigné comme son lieu d'origine Trèves, le midi de la Gaule et Lérins en particulier, Rome et l'Espagne. On l'a mis au IVe, au Ve, au VIe et même au VIIIe siècle. On en a fait l'œuvre d'Anastase II (496-498), de Venance Fortunat, de Césaire d'Arles, de saint Vincent de Lérins, d'Honorat ou d'Hilaire d'Arles, de saint Ambroise et même de saint Hilaire de Poitiers. Si quelques-unes de ces solutions doivent être résolument écartées, aucune ne saurait prétendre à la certitude complète[1]. Ce qui reste certain, c'est l'autorité que ce symbole a conquise à partir du VIIe siècle dans les églises latines, autorité qui, au IXe siècle, en a fait introduire l'usage dans la liturgie. Par la netteté puissante avec laquelle elle a formulé le dogme, cette œuvre d'un théologien inconnu a mérité d'être assimilée aux solennelles définitions des conciles. L'Église latine l'a adoptée comme un document authentique de sa foi, et comme un résumé fidèle des enseignements de ses

E. BURN, *The athanasian creed and its early commentaries*, Cambridge, 1896. K. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, IX, Freiburg-im-Br., 1905. H. BREWER, *Die sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des heiligen Ambrosius*, Paderborn, 1909. V. aussi l'article indiqué du *Dictionnaire de théologie catholique*.

1. L'opinion la plus généralement adoptée place la composition du *Quicunque* entre les années 430-540, et le fait originaire de cette partie méridionale de la Gaule qui gravite autour d'Arles. Les formules qu'il présente se rapprochent en tout cas de celles de saint Augustin et des Lériniens, et en particulier de saint Césaire.

évêques et de ses docteurs en matière trinitaire et christologique.

§ 4. — Les anges.

Si l'on excepte ce qui regarde la probation des anges et la chute des démons, le rôle bienfaisant des bons anges et malfaisant des anges réprouvés à notre égard, le quatrième siècle latin et saint Augustin lui-même avaient laissé dans l'incertitude et la confusion les questions de l'angélologie chrétienne. Quand les anges ont-ils été créés? Quelle est leur nature? Existe-t-il entre eux un ordre, une hiérarchie, et lesquels? Autant de problèmes insuffisamment résolus. Les siècles suivants vont essayer d'en éclaircir quelques-uns; mais ils ne le feront qu'en transportant en Occident les conclusions du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Le moment de la création des anges reste toujours discuté. Saint Grégoire se contente de dire qu'ils ont été créés avant l'homme[1]; Gennade qu'ils l'ont été immédiatement après le ciel et la terre[2]. Cassien les croit antérieurs au monde visible[3]; et c'est aussi l'avis de Bède, qui adopte simplement l'opinion de saint Augustin, d'après laquelle les anges seraient désignés par le mot *caelum* du verset premier de la Genèse[4]. Ils auraient reçu l'existence d'abord et avant toute autre créature.

Quelle est leur nature? Sont-ce de purs esprits, ou sont-ils composés d'esprit et de corps? Saint Augustin regardait comme plus probable qu'ils étaient

1. *Moral.*, XXXII, 47.
2. *De ecclesiast. dog.*, 10. Saint Isidore voit leur création dans le *Fiat lux* (*Sentent.*, I, 10, 3).
3. *Collat.* VIII, 7.
4. *Hexaemeron*, I, col. 14.

corporels. Bien qu'il les nomme des esprits, Cassien croit aussi qu'ils ont un corps d'une matière plus subtile que celle du nôtre[1]. C'est le sentiment de Fauste[2], de Claudien Mamert[3], de Gennade[4]; et saint Fulgence, sans se prononcer, constate que c'est celui de « magni et docti viri », qui attribuent aux bons anges un corps igné, et aux démons un corps aérien[5]. A partir de saint Grégoire cependant, l'opinion contraire, si elle ne triompha pas complètement, gagna du terrain. Saint Grégoire connaissait les œuvres du Pseudo-Aréopagite. Sans rejeter absolument l'ancienne façon de parler[6], il se déclara nettement pour l'absolue spiritualité des anges. Il ne dit pas seulement que ce sont des créatures spirituelles, sans corps : il écarte d'eux l'idée d'une composition de corps et d'esprit[7]. Au même moment, un évêque de Carthage, Licinianus (vers l'an 600), plaidait vigoureusement la même thèse contre Fauste[8]. L'autorité de saint Grégoire entraîna l'assentiment de saint Isidore[9]; et ainsi grandit peu à peu la doctrine qui

1. Il faut citer son texte, qui montre que les mots *corps* et *esprit* n'avaient pas pour lui et ses contemporains le sens absolu qu'ils ont pour nous (cf. ce qui a été dit des Grecs, p. 203) : « Licet enim pronuntiamus nonnullas esse spiritales naturas, ut sunt angeli, archangeli, caeteraeque virtutes, ipsa quoque anima nostra, vel certe aer iste subtilis, tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. Habent enim secundum se corpus quo subsistunt, licet multo tenuius quam nos... Quibus manifeste colligitur nihil esse incorporeum nisi solum Deum » (*Coll.* VII, 13).

2. *Epist.* III, p. 178 et suiv. (col. 843).

3. *De statu animae*, I, 13, 14; III, 6, 7.

4. *De eccles. dogm.*, 12.

5. *De trinitate*, IX.

6. Il remarque par exemple que, comparés à nos corps, les anges sont des esprits, mais que, comparés à Dieu, ils sont des corps. Ils sont, comme nous, « circumscripti loco », mais leur science dépasse infiniment la nôtre (*Moral.*, II, 3; et cf. *In evangel. homil.* X, 1).

7. *Moral.*, II, 8; IV, 8; *Dialog.*, IV, 29.

8. *Epist.* II ad Epiphanium (*P. L.*, LXXII, 691 et suiv.).

9. *Etymol.*, VII, 5, 2; *Sentent.*, I, 10, 1, 19; *Different.*, II, 41. Il paraî

affranchissait les anges de toute entrave matérielle : elle devait finalement l'emporter.

Avant saint Grégoire non plus, nous ne trouvons aucun enseignement fixe sur les degrés et la hiérarchie des anges. Cassien se demande d'où viennent les vocables d'anges, archanges, dominations, principautés, et il explique les derniers par le pouvoir qu'exercent les anges sur les nations ou les bons anges sur les mauvais[1]. Saint Prosper observe — ce qu'on répétera souvent après lui — que le mot *ange* (envoyé) exprime non pas la nature mais une fonction accidentelle des anges : « Spiritus enim naturae nomen est, angelus actionis[2]. » Mais saint Grégoire introduit, bien qu'incomplètement, dans la théologie latine, l'enseignement du Pseudo-Denys sur les ordres angéliques. Il y en a neuf, qui sont, en commençant par les inférieurs, « angeli, archangeli, virtutes, potestates, principatus, dominationes, throni, cherubim atque seraphim[3] ». Le pontife expose quelles sont les prérogatives et les fonctions que dénotent ces diverses appellations, et remarque que les esprits célestes ne sont pas tous égaux en dignité, puisqu'il en est qui envoient, et d'autres qui sont envoyés[4]. Ses vues furent naturellement reproduites par saint Isidore[5].

Sur l'épreuve des anges, la persévérance des bons, la révolte et la chute des démons, nos auteurs ne font que répéter ce qui avait été dit avant eux. C'est par la grâce de Dieu unie à leur volonté que les bons anges

cependant donner un corps aux démons actuellement : « corpore aerei » (*Differ.*, II, 42).

1. *Collat.* VIII, 14, 15.
2. *In psalm.* CIII, vers. 4.
3. *In evang. homil.* XXXIV, 7. Les *Morales*, XXXII, 48 donnent un ordre un peu différent : « angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates, cherubim et seraphim ».
4. *In evang. homil.* XXXIV, 9, 10, 13.
5. *Etymol.*, VII, 5; *Sentent.*, I, 10, 14, 15.

sont restés fidèles[1]; et cette fidélité leur a valu d'être confirmés en grâce[2]. Les démons au contraire sont tombés par orgueil : ils se sont « ad seipsos, non ad Deum conversi[3] ». Cassien distingue même pour Satan deux fautes successives; l'une d'orgueil, dans la révolte contre Dieu, l'autre d'envie, dans la tentation d'Ève[4]. L'autorité de saint Augustin a définitivement éliminé l'interprétation de *Genèse*, VI, 2 dans le sens d'un commerce des anges avec les femmes[5].

Outre la contemplation de Dieu qui les béatifie, les bons anges sont occupés à la garde de la république spirituelle, de l'Église, des nations et des individus. Chaque peuple et chaque homme a son ange qui lui est préposé[6]. Par contre, chacun de nous a aussi son démon qui le suit[7]. Les démons remplissent notre atmosphère; l'air en est infesté : ils se font entre eux la guerre; mais ils la font surtout aux hommes, à qui ils apparaissent sous différentes formes, qu'ils attaquent et persécutent matériellement, et dont ils cherchent, par tous les moyens, à perdre les âmes[8]. Ils ne sauraient toutefois leur nuire sans la permission de Dieu[9].

1. Cassien, *Collat.* VI, 16.
2. S. Grégoire, *Moral.*, XXVII, 65; XXXII, 48.
3. S. Fulgence, *De trinit.*, VIII; S. Grégoire, *Moral.*, XXVIII, 11; S. Isidore. *Sentent.*, I, 10, 7, 8; S. Césaire, *Sermo* CCXCVI (*P. L.*, tom. XXXIX).
4. *Collat.* VIII, 10. S. Pierre Chrysologue donne aussi l'envie (*invidia*) comme le principe de la damnation des anges (*Sermo* IV, col. 194).
5. Cassien, *Coll.* VIII, 21. Sur les démons surtout, voir les deux conférences de Cassien, VII et VIII, qui en traitent spécialement.
6. Cassien, *Coll.* VIII, 17; S. Grég., *Moral.*, IV, 55; S. Isid., *Sentent.*, I, 10, 20 21.
7. Cassien, *Coll.* VIII, 17.
8. Cassien, *Coll.* VII, 32; VIII, 12, 13; S. Fulgence, *De remiss. peccat.*, I, 6; S. Grég., *Moral.*, II, 74.
9. S. Prosper, *In psalm.* CIII, vers. 20, 21; 25, 26; S. Grég., *Moral.*, I, 16.

§ 5. — L'homme, la grâce, le mérite.

Saint Augustin avait laissé sans le résoudre le problème de l'origine de l'âme humaine : entre le créatianisme et le traducianisme il ne s'était pas prononcé. Après lui, la même incertitude persiste chez les auteurs qui se rattachent à lui plus étroitement. Tandis que les semi-pélagiens ou les écrivains plus indépendants, comme Cassien[1], Gennade[2], Cassiodore[3] enseignent nettement que les âmes sont créées par Dieu, saint Fulgence[4], saint Grégoire[5], saint Isidore[6], saint Ildefonse[7] continuent de déclarer que leur origine est inconnue.

Cette question d'origine toutefois n'est pas celle qui passionne le plus le ve siècle et les siècles suivants, à propos de l'âme humaine. Fauste a soulevé une polémique en soutenant, dans ses lettres III et V[8], que l'âme est corporelle, parce qu'elle est quantitativement localisée. Son sentiment est partagé par Gennade[9]; mais il est réfuté par Claudien Mamert dans ses trois livres *De statu animae*[10], par Licinianus de Carthage[11], et généralement condamné par nos autres auteurs,

1. *Coll.* VIII, 25.
2. *De eccles. dogm.*, 14, 18. Gennade remarque d'ailleurs qu'il n'y a en l'homme qu'une seule âme (*ibid.*, 15, 19, 20).
3. *De anima*, II, VII.
4. *De verit. praedestin.*, III, 28-32.
5. *Epist.* IX, 52, col. 989, 990.
6. *De eccles. officiis*, II, 24, 3. Saint Isidore introduit même cette incertitude de son origine dans la définition de l'âme : « Anima est substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque mobilis et immortalis, habens ignotam originem » (*Different.*, II, 92).
7. *De cognit. baptismi*, XCVI.
8. P. 174 et suiv., 188 et suiv.
9. *De eccles. dogm.*, 12 : il en donne aussi pour raison que l'âme est « localiter circumscripta ».
10. Voyez I, 8, 9, etc.
11. *Epist.* II ad Epiphanium (*P. L.*, LXXII, 691 et suiv.).

Fulgence[1], Cassiodore[2], saint Grégoire[3], saint Isidore[4]. Ce dernier prononce d'un mot que « male... a quibusdam creditur animam hominis esse corpoream[5] ». La spiritualité de l'âme entraînait comme corollaires naturels son invisibilité et son immortalité. On les admet. Sur le premier point cependant, saint Grégoire fait observer que Dieu a miraculeusement quelquefois rendu visibles les âmes des trépassés, et il en rapporte des exemples[6].

Le chapitre précédent a exposé les controverses agitées au v[e] siècle, surtout en Gaule, autour des doctrines augustiniennes de la grâce, et comment le second concile d'Orange (529) les avait tranchées. Les décisions du concile furent généralement acceptées. Cassiodore[7], saint Grégoire[8], saint Isidore[9] enseignent comme lui la nécessité d'une grâce prévenante même pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres; mais du reste ils notent avec soin l'indispensable coopération de la liberté humaine : « Si superna gratia, écrit saint Grégoire, nocentem non praevenit, nunquam profecto inveniet quem remuneret innocentem... Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio ita

1. *De verit. praedestin.*, III, 32, 33.

2. *De anima*, II. Cassiodore définit l'âme : « Anima hominis... est a Deo creata, spiritalis, propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis » (*ibid.*).

3. *Moral.*, V, 62. Il remarque toutefois que, tout en étant spirituelle, l'âme se ressent de son union avec le corps.

4. *Different.*, II, 92.

5. *Sentent.*, I, 12, 2.

6. *Dialog.* IV, 5, 7 et suiv.

7. *In psalm.* X, vers. 9; XIII, vers. 2; L, vers. 6; LVIII, vers. 11; CVII, vers. 8.

8. *Moral.*, XVI, 30; XVIII, 3; XXIV, 14; XXXIII, 38, 40.

9. *Differ.*, II, 115 et suiv.

remunerat in nobis ac si solis processisset ex nobis [1]. » Cassiodore et saint Isidore paraissent également adopter les vues du concile sur l'entière impuissance du libre arbitre déchu pour le bien même purement moral [2].

Sur les questions non résolues à Orange, la doctrine qui continue de prévaloir aux VIe et VIIe siècles est celle de saint Augustin, légèrement adoucie au moins dans l'expression. La vocation de tous à la foi est gratuite [3]. Pour tous aussi, qu'il s'agisse des enfants ou des adultes, la prédestination est absolue et indépendante de la prévision de leurs mérites ou de leurs fautes. Il n'y a pas à se demander pourquoi l'un est choisi, l'autre est rejeté : les jugements de Dieu en cette matière sont insondables : nous savons seulement qu'il est juste et miséricordieux [4]. Il y a un nombre fixé d'élus [5]. Ce nombre est petit, déclare saint Léon [6] : au jugement de saint Grégoire [7], il est égal au nombre des anges restés fidèles ; au jugement de saint Isidore [8], à celui des anges déchus, nombre qui d'ailleurs n'est connu que de Dieu seul. Quant au sort des enfants morts sans baptême, on s'en tient encore à l'opinion de saint Augustin qui les condamne à des peines

1. *Moral.*, XVI, 30.
2. CASSIODORE, *In psalm.* CVII, vers. 8 ; S. ISIDORE, *Different.*, II, 120.
3. CASSIODORE, *In psalm.* V, vers. 13 ; XVII, 22.
4. S. GRÉG., *Moral.*, XXVII, 7 ; XXIX, 57 ; 77 ; XXXIII, 38 ; S. ISIDORE, *Different.*, II, 119, cf. 118 ; *Sentent.*, II, 6. L'enseignement de saint Isidore est complètement celui de saint Augustin : « Unde consequens est nullis praevenientibus meritis conferri gratiam, sed sola voluntate divina. Nec quemquam salvari sive damnari, eligi vel reprobari nisi ex proposito praedestinantis Dei qui iustus est in reprobatis, misericors in electis » (*Differ.*, II, 119). Pour saint Grégoire, on peut se demander s'il n'admet pas la réprobation *post praevisa demerita*. Cf. *Moral.*, XXV, 32 ; XXXIII, 39.
5. S. GRÉG., *Moral.*, XXV, 21.
6. *Sermo* XLIX, 2 ; cf. S. GRÉGOIRE, *In evang. homil.* XIX, 5.
7. *In evang. homil.* XXXIV, 11.
8. *Sentent.*, I, 10, 13.

positives et au feu de l'enfer : « Perpetua quippe tormenta percipiunt, écrit saint Grégoire, et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt[1] ». « Luunt in inferno poenas », dit saint Isidore[2], et saint Ildefonse transcrivant saint Augustin : « Mitissima sane omnium poena erit eorum qui, praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt[3]. »

Plus que jamais, aux néophytes barbares qui entrent dans l'Église, les moralistes et les prédicateurs inculquent que la foi sans les œuvres est inutile et morte : « Fides ergo nuda meritis inanis et vacua est[4]. » Mais d'ailleurs ils ajoutent que, si les œuvres faites en état de péché grave sont stériles[5], ces mêmes œuvres au contraire, faites avec la grâce de Dieu, sont méritoires de la vie éternelle, et sont méritoires d'autant plus qu'elles ont coûté plus de travail et d'effort : « Semen eorum, explique Cassiodore, significat opera fidelium, quae in hoc mundo seminantur, ut in illa aeternitate eorum laudabilis fructus appareat[6]. »

§ 6. — Christologie et sotériologie.

Les chapitres deuxième et suivants de ce volume ont longuement exposé les controverses christologiques qui agitèrent l'Orient du ve au viie siècle, et la part qu'y prit l'Occident, principalement par l'inter-

1. *Moral.*, IX, 32.
2. *Sentent.*, I, 22, 2.
3. *De cognit. baptismi*, LXXXIX. Saint Avit (*Poemat.*, lib. VI, vers. 190 et suiv.) parle de feu : « Quae flammis tantum genuerunt membra parentes ».
4. Cassiodore, *Epist.* IV, col. 845; Salvien, *De gubern. Dei*, IV, 1; S. Grég., *In evang. homil.* XXVI, 9, 10.
5. S. Césaire, *Sermo* CCLXXVIII, 5 (*P. L.*, XXXIX).
6. *In psalm.* CI, vers. 30; S. Grég., *In Ezechiel.*, I, homil. IX, 2; *Moral.*, VIII, 12; XXXIII, 40.

vention des papes. Sur ces questions et sur les formules qui sortirent de la délibération des conciles, l'Église latine avait, et depuis longtemps, son siège fait, son langage acquis. Sa doctrine, que saint Léon proclama dans sa fameuse lettre à Flavien, offrait évidemment, dans son expression, plus d'affinité avec celle de l'école d'Antioche qu'avec celle de saint Cyrille; mais, comme on évitait d'en trop raisonner, on se gardait des excès qui perdirent Nestorius et compromirent Théodoret, et l'on conservait en somme entre les deux tendances, et par le sentiment de la tradition, le juste milieu nécessaire.

Cette attitude se révèle dès le premier éclat de la querelle. Indépendamment des lettres du pape Célestin contre Nestorius, on a de Cassien un traité *De incarnatione Christi,* écrit à la prière du diacre Léon — plus tard saint Léon pape — en 430 ou 431, en tout cas antérieurement au concile d'Éphèse. Cassien y proclame Marie θεοτόκος [1], prouve que Jésus-Christ n'est qu'une seule personne par le fait que l'Écriture lui attribue, comme à un sujet unique, et ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme [2]; et, tout en confessant que le Sauveur est à la fois consubstantiel à son Père par sa divinité, et à sa mère par son humanité, il observe cependant : « Non quod alter qui homoousios Patri, alter qui homoousios matri, sed quia idem Dominus Iesus Christus et homo natus et Deus utriusque in se parentis habuit proprietatem [3]. »

Il serait aisé de retrouver dans tous nos auteurs cette doctrine de la dualité des natures ou des substances et de l'unité de personne en Jésus-Christ [4]. Il

1. II, 2, 4.
2. V, 7, 8; VI, 22.
3. VI, 13.
4. V. par exemple VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 13; S. PROSPER, *In psalm.* CXLIV, vers. 1; *Arnobii catholici et Serapionis conflictus*, I, 18; MAXIME

va sans dire qu'après saint Léon elle s'impose absolument. Saint Fulgence remarque seulement, avec sa précision ordinaire, que l'union des deux natures dans le Christ s'est produite au moment même de la conception, que l'humanité a été conçue unie, ce qui explique et que Marie soit mère de Dieu, et que les deux natures n'aient jamais subsisté que dans une personne unique :

« Hanc ergo carnem tunc ex se natura virginis concipientis exhibuit, cum in eam Deus concipiendus advenit. Non est igitur aliquod intervallum temporis aestimandum inter conceptae carnis initium et concipiendae maiestatis adventum[1] »... « Ita Deum Verbum, secundum quod caro factum est virgo sancta concepit... Neque enim sancta virgo Maria Deum sine carnis assumptione, aut carnem sine Dei unitione concepit, quia ille conceptus Virginis Deo fuit carnique communis[2]. »

Au moment d'ailleurs où Léonce de Byzance s'efforçait, en Orient, d'analyser philosophiquement la notion de personne, Boèce faisait à Rome la même tentative, et opposait aux hérésies nestorienne et monophysite les conclusions qu'elle lui fournissait. Ces recherches sont consignées dans le *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, adressé à Jean, diacre de Rome. Boèce y donne les équivalents latins des mots grecs οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον (III)[3]; mais il donne surtout des défini-

de Turin, *Sermo* XLIII (col. 621); Gennade, *De eccles. dogm.*, 2, 3; etc. Certains parlent de deux *natures;* d'autres préfèrent le mot *substance*, par exemple Vincent de Lérins et l'auteur de l'*Arnobii... conflictus* (I, 18). Quant aux trois substances que Julien de Tolède trouvait dans le Christ, en comptant pour deux le corps et l'âme, c'est une originalité qu'il dut expliquer, mais qu'il défendit avec opiniâtreté. Voir son *De tribus capitulis liber apologeticus*, 4-17, 18.

1. *Epist.* XVII, 7.

2. *Ibid.*, 12.

3. Cette petite dissertation est intéressante; on y voit notamment que Boèce ne traduit pas ὑπόστασις par *persona*, mais bien par *substantia*, qui en est en effet l'équivalent littéral.

tions minutieusement élaborées de la nature et de la personne. Voici la première : « *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia* » (I, col. 1342). La seconde est restée célèbre : « *Persona est naturae rationalis individua substantia* » (III, col. 1343)[1]. Elle marque qu'il n'y a à être personnes que les substances, individuelles, intelligentes. Et il y avait progrès sans doute à faire rentrer l'intelligence et partant la liberté dans la notion de personne : cette définition cependant n'indiquait pas suffisamment que pour être physiquement une personne, la substance individuelle devait former un tout indépendant et à part, et ce n'est que grâce à une énergique interprétation du mot *individua* [2], qu'on a pu la conserver comme classique.

Appuyé sur ces notions, Boèce réfute ensuite (IV-VI) Nestorius et Eutychès, et explique (VII) comment Jésus-Christ est à la fois *de* deux et *en* deux natures (*Christum in utrisque et ex utrisque naturis consistere*), ces deux manières de parler, si elles sont bien comprises, étant également exactes. Le chapitre VIII[e] et dernier expose que le Sauveur a pris en lui quelque chose des trois états d'Adam, avant son péché, après son péché, et dans l'état où il se serait trouvé s'il n'avait pas péché; car du premier Jésus-Christ a pris les fonctions physiques, le boire, le manger, etc., *sed potestate, non necessitate;* du second il a accepté les souffrances et la mort; du troisième il possédait la confirmation en grâce.

La dualité des natures entraînait en Jésus-Christ la dualité des opérations et des volontés. Saint Léon l'a-

1. On rapprochera de cette définition celle de Cassiodore : « Persona hominis est substantia rationalis, individua, suis proprietatibus a consubstantialibus caeteris segregata » (*In psalm.* VII, Divisio psalmi).
2. *Individuum est quod est indivisum in se et divisum a quocumque alio.*

vait bien remarqué dans sa lettre à Flavien (4). Il y revient au sermon LVI, 2 : « Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior. » Maxime de Turin y appuie aussi : « In uno eodemque Redemptore nostro disiuncta operatio divinitatis et humanitatis[1] » ; et l'on a vu plus haut avec quel ensemble l'Occident tout entier, sur l'invitation du pape Agathon, se prononça pour cette doctrine. C'est dans la lettre que le pontife écrivit à cette occasion à Constantin Pogonat, et qui fut reçue par le VI[e] concile général, qu'il en faut chercher le détail et les précisions[2].

De même que les difficultés soulevées par le nestorianisme, le monophysisme et le monothélisme provoquèrent l'intervention de l'Église latine en Orient, aussi cette Église dut-elle s'intéresser aux questions secondaires qui s'y rattachent, et dont la solution dépend plus ou moins de celle que l'on donne à ces problèmes capitaux.

Le comte Reginus demande à saint Fulgence ce qu'il faut penser de l'incorruptibilité du corps du Christ, sur quoi disputent alors les monophysites d'Alexandrie. Saint Fulgence répond[3] qu'il y a une corruption de l'âme et une corruption du corps ; que dans cette dernière même, il faut distinguer une sorte de corruption qui est principe de péché et accompagnée de péché, telle la concupiscence, et une sorte de corruption qui est simplement la peine du péché. Jésus-Christ ne pouvait connaître ni la corruption de l'âme ni la concupiscence, mais il a éprouvé les besoins et les infirmités qui sont en nous la conséquence du péché, comme sont la faim, la soif, la mort, et il aurait même connu la dissolution du corps dans le tombeau (*cor-*

1. *Sermo* CVII, col. 743.
2. Voir plus haut, p. 183.
3. *Epist.* XVIII.

ruptio putredinis), si la rapidité de sa résurrection ne l'en avait préservé [1]. Dans son ouvrage à Thrasamond (III, 31), l'auteur ajoute que cette préservation était convenable à la dignité du Christ. Mais d'ailleurs, ces faiblesses et ces infirmités, aussi bien que les mouvements des passions indifférentes, étaient en lui volontaires en même temps que naturels, parce qu'il aurait pu s'en affranchir : « veras quidem sed voluntarias habuit [2] ».

Après l'erreur des aphthartodocètes, c'est l'erreur des agnoètes qui attire l'attention des latins. On a déjà signalé les deux lettres à Eulogius d'Alexandrie, dans lesquelles saint Grégoire refuse d'admettre que le Christ en tant qu'homme fût sujet à l'ignorance, et résout les objections des adversaires [3]. Avant lui cependant, l'auteur du *De Trinitate*, attribué à Vigile de Tapse, avait paru concéder que Jésus-Christ pouvait ignorer en tant qu'homme [4]; et saint Fulgence, tout en enseignant que l'âme du Sauveur possédait une pleine connaissance de sa divinité [5], regardait comme réel le progrès en sagesse de Jésus enfant [6]. Mais Cassiodore [7], à la suite de saint Augustin, s'était déjà prononcé, à propos du texte de saint Marc, XIII,

1. « Hoc autem non eiusdem carnis incorruptibilitas, sed resurrectionis celeritas fecit » (7). Et plus loin (9) : « Impossibile ut corruptibilitas esse negetur ubi animalis corporis mortalitas invenitur. »

2. *Epist.* XVIII, 10; *Ad Trasimundum*, III, 25.

3. Ce sont les lettres X, 35 et 39 (v. plus haut, p. 129). Il est une objection cependant que le pape mentionne, mais à laquelle ses infirmités l'ont empêché de répondre : « Ad haec vero mihi idem communis filius Anatolius diaconus respondit aliam quaestionem dicens : Quid, si obiiciatur mihi, quia sicut immortalis mori dignatus est ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri voluit temporalis, ita Dei sapientia ignorantiam nostram suscipere dignata est, ut nos ab ignorantia liberaret » (*Epist.* X, 39, col. 1098).

4. *De trinit.*, XI, col. 306.

5. *Epist.* XIV, 29, 30, 31; cf. 33.

6. « Sapientia quoque novimus Christum secundum animam profecisse » (*Ad Trasimund.*, III, 18; I, 8).

7. *In psalm.* IX, vers. 40.

32, comme saint Grégoire devait le faire, et l'autorité de saint Grégoire entraîna généralement l'assentiment des écrivains qui s'inspirèrent de lui. Ainsi conclurent saint Isidore et saint Julien de Tolède [1]. Quant à Bède, il n'enseigna pas seulement que Jésus-Christ connaissait en réalité le jour et l'heure du jugement; il expliqua que le progrès en sagesse et en grâce de l'Enfant-Dieu était purement extérieur, le Sauveur révélant peu à peu aux yeux des hommes la grâce et la sagesse dont il était rempli dès le premier moment de sa conception [2].

Au contraire de celui de l'incarnation, le dogme de la rédemption n'a jamais été, dans la théologie ancienne, étudié et traité pour lui-même, et on ne s'étonnera donc pas de ne rencontrer guère, dans les auteurs dont nous exposons la doctrine, qu'une répétition de ce qui a été dit avant eux [3].

Cependant la théorie *physique* ou *mystique* — qui voit dans le fait même de l'incarnation un principe de rénovation pour la nature humaine qui s'y trouve unie à la nature divine, — cette théorie, dis-je, toujours un peu négligée chez les latins, est bien mise en lumière par saint Léon. L'auteur y est amené d'une part par l'idée plus profonde de la corruption humaine qu'a développée la controverse pélagienne, de l'autre par ses propres réflexions sur le mystère de l'Homme-Dieu. Le diable, par sa malice, a détruit le plan

1. S. Isidor., *Sentent.*, I, 27, 1; S. Julien, *Prognostic.*, III, 1.

2. *In Matth.*, cap. XXIV, col. 104; *Homil.* I, 12, col. 67 : « Iuxta hominis quippe naturam proficiebat sapientia, non quidem ipse sapientior ex tempore existendo, qui a prima conceptionis hora spiritu sapientiae plenus permanebat, sed eamdem qua plenus erat sapientiam caeteris ex tempore paulatim demonstrando... Iuxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipse per accessum temporis accipiendo quod non habebat, sed pandendo donum gratiae quod habebat. »

3. V. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, chap. XVI, XVII.

primitif de Dieu et gâté son œuvre : la nature humaine créée saine et immortelle est devenue corrompue dans son âme et dans son corps par la mort et le péché. Se guérir elle-même, elle ne le peut : « Lethali vulnere tabefacta natura nullum remedium reperiret, quia conditionem suam suis viribus mutare non posset[1]. » Cette condition ne saurait même être changée par un remède appliqué pour ainsi dire par le dehors, comme le sont des enseignements et des exemples donnés[2] : il faut quelque chose de plus intime ; il faut que le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, en s'unissant à la nature humaine, en la prenant en lui, la guérisse de son mal et opère en elle une rénovation. C'est pour cela que l'incarnation est nécessaire, nécessaire non pas absolument, mais étant supposé que la miséricorde de Dieu veut nous relever et nous sauver : « Nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis, nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet, et vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocaret, regnaret mors ab Adam usque in finem, et super omnes homines condemnatio insolubilis permaneret[3]. » Ainsi devenu notre chef par son incarnation, Jésus-Christ, Dieu et homme, fera passer dans ses membres, que nous sommes, la vertu qui est en lui : « Nihil enim non ad nostram salutem aut egit aut pertulit (Christus), ut virtus quae inerat capiti inesset etiam et corpori[4]. »

Ce n'est pas à dire que saint Léon regarde l'incarnation comme suffisant seule à nous sauver. Au contraire, il déclare que « la passion du Christ contient le sacrement de notre salut[5] » ; que Jésus-Christ ne

1. *Sermo* XXIV, 2; cf. LVI, 1; LXXVII, 2.
2. *Sermo* XXIII, 3.
3. *Sermo* XXV, 5; LII, 1.
4. *Sermo* LXVI, 4.
5. *Sermo* LV, 1; cf. LVII, 1.

nous sauve que par sa mort[1]; et nous verrons dans un instant que la théorie réaliste de la rédemption ne lui est pas inconnue; mais enfin il est vrai que seul, ou presque seul[2] parmi les latins de l'époque que nous étudions, il a donné à la théorie mystique une place notable dans sa doctrine et dans ses écrits.

C'est à la théorie réaliste en effet — qui voit dans la passion la vraie cause de notre salut — que s'attachent surtout les auteurs de cette période. Indépendamment de sa vérité objective, elle était plus accessible aux esprits frustes qu'il s'agissait d'évangéliser, et plus capable de faire sur eux des impressions profondes. Saint Grégoire en particulier l'a abondamment et très heureusement exposée; mais on en trouve chez d'autres écrivains aussi des traits qui méritent d'être notés.

Nos auteurs s'accordent d'abord généralement pour affirmer l'impuissance de l'homme à se délivrer lui-même des liens du péché. La raison qu'ils en donnent est que, pour cette œuvre, il était requis d'être innocent et libre, et que tout homme était et est captif et pécheur[3]. Les mérites des saints n'y pouvaient rien[4]; la nature angélique elle-même n'y aurait pas suffi, car cette nature est tombée[5]. Que fallait-il donc? Il fallait que Dieu lui-même prît notre nature, toute notre nature, et l'élevant ainsi, la rendît capable d'effacer les péchés du monde : « Nullatenus namque humana natura ad auferendum peccatum mundi sufficiens atque idonea fieret, nisi in unionem Verbi Dei, non naturali confusione, sed solum personali unitate transiret[6]. » Et

1. *Sermo* LIX, 1; LXIII, 4.
2. On pourrait noter en effet un écho de cette même théorie dans une lettre de saint Paulin de Nole, *Epist.* XII, 3, 6 (*P. L.*, LXI, 201, 203).
3. Cassien, *De incarnat.*, IV, 12; V, 15.
4. S. Léon, *Sermo* LXIV, 2.
5. S. Fulgence, *Ad Trasimund.*, II, 2.
6. S. Fulg., *Epist.* XVII, 9.

encore : « Revera homo salvari non potuit, si vel suceptor hominis naturaliter verus Deus non fuit, vel in Dei veri susceptione aliquid hominis defuit[1]. »

Un Homme-Dieu était donc nécessaire à notre relèvement. Mais encore était-ce assez que le Verbe s'incarnât? Non : car bien que l'incarnation, suivant une belle pensée de saint Grégoire[2], soit par elle-même un sacrifice perpétuel, l'expiation du péché requérait une peine positive chez celui qui venait le détruire et en détruire les suites. Voilà pourquoi « sicut propter redemptionem mundi illum (Christum) decuit nasci, ita et pati oportuit[3] ».

L'Homme-Dieu a donc souffert, mais souffert comme nous représentant et nous contenant tous en lui. Par la seule incarnation, il était déjà d'une certaine manière notre représentant, puisqu'il a pris en lui notre nature; toutefois il a fait plus en assumant sur lui volontairement la responsabilité de nos péchés, et en se mettant à notre place pour en porter le châtiment. C'est l'idée de la substitution pénale : on la retrouve à chaque pas : « Causam omnium suam fecit (Christus) », dit Cassiodore[4]. « Quoniam peccata non habuit (Christus) propria, écrit saint Fulgence, portare dignatus est aliena[5] » ; et saint Grégoire : « Poenam culpae nostrae (Christus) sine culpa suscepit[6]. » Dans ces conditions, Jésus-Christ est justement puni par le Père pour nos fautes : il est, comme nous aurions dû l'être, livré à Satan, c'est-à-dire aux membres de Satan, à Pilate et aux juifs qui le font mourir[7]. Mais par cette

1. S. Fulg., *Ad Trasimund.*, I, 7.
2. *Moral.*, I, 32.
3. S. Isid., *De fide cath. contra Iud.*, I, 5, 11.
4. *In psalm.* XXI, vers. 28.
5. *Ad Trasimund.*, III, 29; *De fide*, 12.
6. *Moral.*, XIII, 35; III, 26-29; IV, 56; IX, 61. S. Isidore, *Sentent.*, I, 14, 12.
7. S. Grég., *Moral.*, III, 26-29.

mort d'un innocent il a acquitté la dette de mort qui pesait sur nous : « Eos ille a debitis suis eripuit qui pro nobis sine debito mortis mortem solvit... Qui enim pro nobis mortem carnis indebitam reddidit nos a debita animae morte liberavit[1]. » « Poenam peccati nostri suscepit, ut per indebitam poenam suam debitam aboleret culpam nostram[2]. » Son sang est la rançon, le prix de notre délivrance[3]. Dès lors, la colère divine est apaisée, et, en même temps que l'homme recueille dans les exemples de Jésus-Christ des leçons de sainteté, Dieu est contraint, en quelque sorte, d'arrêter les effets de sa justice :

« Quia iustus in hominibus solus (Christus) apparuit, et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit, et hominem arguit ne delinqueret, et Deo obstitit ne feriret... Patiendo ergo utrumque arguit, qui et culpam hominis iustitiam aspirando corripuit, et iram iudicis moriendo temperavit... et exemplo hominibus quae imitarentur praebuit, et Deo in se opera, quibus erga homines placaretur, ostendit[4]. »

Cet apaisement, cette disposition propice de Dieu à notre égard remonte d'ailleurs d'une certaine façon, suivant une remarque de Cassiodore, au moment même de l'incarnation, au moment où le Père nous donna le Christ comme prêtre et hostie[5]. Ces derniers mots introduisent un nouvel aspect sous lequel nos auteurs considèrent la mort de Jésus-Christ. Cette mort est un sacrifice[6] : sacrifice nécessaire, observe saint Grégoire, car la faute ne pouvait être effacée que par un sacrifice, et par un sacrifice dont la victime ne fût pas un

1. S. Grég., *In evangel. homil.* XXXIX, 8; *Moral.*, XVII, 47.
2. S. Isid., *Sentent.*, I, 14, 12.
3. Bède, *Homil.*, II, 1, col. 138 ; cf. S. Léon, *Sermo* LXII,
4. S. Grég., *Moral.*, IX, 61 ; cf. XXIV, 6. Rapprocher ce mot de saint Léon : « ... ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus sanctus igniret » (*Sermo* LXXVII, 2).
5. *In psalm.* LXIV, vers. 3.
6. Cassien, *De coenob. instit.*, III, 3.

animal sans raison ni un homme coupable, mais un innocent et un saint[1]; sacrifice dont Jésus-Christ est le prêtre en même temps que la victime[2]. Ce prêtre a immolé sa vie en sacrifice : « Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato[3] ». Il l'a immolée librement, car la passion de Jésus-Christ n'a été ni contrainte, ni forcée[4]; et grâce à ce sacrifice, spécialement offert pour nos péchés, nous avons été délivrés de nos fautes, affranchis de la mort et réconciliés avec Dieu[5]. Dans le Christ seul, suivant une parole célèbre de saint Léon, rappelée par Cassiodore, tous les hommes ont été crucifiés, tous sont morts, ont été ensevelis, tous sont ressuscités[6].

Dans l'exposé qui précède, on a considéré la mort de Jésus-Christ, vis-à-vis de l'homme, comme un remède à sa chute, vis-à-vis de Dieu, comme une expiation du péché exigée par sa justice, et un moyen de rétablir l'homme dans son amitié. Mais le démon aussi se trouve intéressé dans ce mystère. Par le péché, l'homme était son captif, et la rédemption lui enlève cette proie. Comment cela? Par la force ou par la justice? Par la justice. On se rappelle que saint Ambroise, suivant ici Origène, avait représenté le sang de Jésus-Christ comme une rançon payée au diable par le Sau-

1. *Moral.*, XVII, 46.
2. « Per Aaron sacerdotem ille indicatur sacerdos qui veri pontificis sacramentum, non in alieni generis hostia, sed in oblatione corporis et sanguinis sui solus implevit : idem sacerdos, idem victima, propitiator et propitiatio, omniumque mysteriorum quibus nuntiabatur effector » (S. Prosper, *In psalm.* CXXXII, vers. 2; cf. S. Fulg., *Epist.* XIV, 37; *Ad Trasimund.*, III, 30; S. Léon, *Sermo* LXVIII, 3).
3. S. Grég., *Moral.*, XVII, 46.
4. S. Prosper, *In psalm.* CVIII, vers. 5; CIII, vers. 19; Cassiodore, *In psalm.* LXXXVII, vers. 5.
5. S. Léon, *Sermo* LIV, 3; S. Fulg., *Ad Trasimund.*, I, 15; Bède, *In I Ioann.*, IV, col. 108; *In Ioann.*, III, col. 671.
6. S. Léon, *Epist.* CLXV, 5; Cassiodore, *In psalm.* LIV, conclusio.

veur, pour nous racheter. Après lui, cette explication disparaît chez les latins, et l'on revient à la théorie de l'abus du pouvoir que saint Augustin avait préférée. Saint Léon l'expose plusieurs fois. Dieu, bien qu'il l'eût pu, n'a pas voulu user de sa toute-puissance pour nous arracher au démon : il a voulu que tout se passât suivant la justice, « magis uteretur iustitia rationis quam potestate virtutis [1] » ; et il était convenable d'ailleurs que l'humanité se délivrât en quelque sorte elle-même, et que le diable fût vaincu par cette nature dont il avait triomphé : « ut nequitiae hostilis adversitas de eo quod vicerat vinceretur, et per ipsam naturam naturalis repararetur libertas per quam generalis fuerat illata captivitas [2] ». Le Verbe s'incarne donc : il prend nos infirmités et nos faiblesses : le démon y est trompé ; il croit Jésus un homme ordinaire ; il le persécute, et finalement le met à mort comme si le Sauveur lui appartenait et avait mérité ce châtiment. C'est une pure cruauté, un abus de pouvoir dont il est juste que le démon soit puni. Puisqu'il a injustement frappé l'innocent, il perdra ses droits sur les coupables : les pécheurs deviendront libres : « Per iniustitiam plus petendi, totius debiti summa vacuatur [3] ». Nous retrouvons ces mêmes idées en substance dans Fulgence Ferrand [4], dans saint Césaire [5], Cassiodore [6], saint Grégoire [7], saint Isidore [8].

Mais de plus, la poésie est venue animer ces concep-

1. *Sermo* LXIV, 2; XXII, 3; XXVIII, 3; LVI, 1.
2. *Sermo* LXIII, 1.
3. *Sermo* XXII, 3, 4; LXI, 4; LXIV, 2; LXIX, 3, 4.
4. *Epist.* III, 5.
5. *Homilia* III *de paschate*, col. 1049.
6. *In psalm.* LIV, conclusio.
7. *Moral.*, XVII, 46, 47. On remarquera que saint Grégoire qualifie ici le pouvoir du démon sur nous de *quasi-juste*. Saint Isidore imite cette réserve.
8. *Sentent.*, I, 14, 12.

tions un peu froides, et présenter sous une forme pittoresque la déception et la défaite du démon, trompé par les apparences humaines de Jésus-Christ. On se rappelle cette comparaison, donnée par saint Grégoire de Nysse, du poisson vorace qui se jette sur l'appât et se prend à l'hameçon. Nos auteurs n'ont garde de la laisser perdre, et la répètent à l'envi [1]. Une comparaison analogue est celle de l'oiseau que le grain attire et qui se prend au filet [2] : toutes images où l'on aurait tort de voir autre chose qu'une façon vive de représenter la victoire de Jésus-Christ sur l'ennemi du genre humain.

§ 7. — Ecclésiologie.

Les écrits de saint Augustin contre les donatistes avaient mis en lumière cette vérité, que l'Église visible est un *corpus mixtum,* un champ où l'ivraie est mêlée au bon grain. Cette doctrine continue à être professée en Afrique par saint Fulgence [3], à Rome par saint Grégoire qui la transmet à saint Isidore de Séville [4]. Au ciel, remarque saint Grégoire, il n'y a que des justes; dans l'enfer il n'y a que des méchants; mais l'Église de la terre contient des uns et des autres : « In hac ergo Ecclesia nec mali sine bonis, nec boni sine malis esse possunt [5]. » Cela n'empêche pas cette Église d'être le corps de Jésus-Christ, de ne former avec lui, suivant l'expression de saint Prosper, qu'un

1. Fulg. Ferrand, *Epist.* III, 5; Cassiod., *In psalm.* LIV, conclusio; S. Grég., *Moral.*, XXXIII, 14, 17; *In evangel. homil.* XXV, 8; S. Isid., *Sentent.*, I, 14, 14.
2. S. Grég., *Moral.*, XXXIII, 31; S. Isid., *Sentent.*, I, 14, 13.
3. *De remiss. peccat.*, I, 18; *De fide*, 84.
4. *Sentent.*, I, 16, 3.
5. *In evang. homil.* XXXVIII, 7, 8.

seul homme : « Caput et corpus, Christus et Ecclesia unus homo, unus est Christus [1]. »

Aussi, comme le Christ est la source de toute vérité et de toute grâce, ne trouve-t-on que dans l'Église la vérité religieuse et la grâce de la sanctification et du salut. Elle est chargée d'enseigner les hommes, de les diriger vers le ciel, et elle le fait infailliblement; elle est la dépositaire et la dispensatrice des dons divins fruits de la rédemption, et on ne les reçoit utilement que de ses mains. Écoutons la belle apostrophe de Cassiodore : « O vere sancta, o immaculata, o perfecta mater Ecclesia quae, divina gratia largiente, sola vivificas, sola sanctificas... cuius piae confessioni nihil addi, nihil minui potest... sola inoffenso fidei cursu sine periculo diluvii constanter enavigas, nec ullis erroribus aquiescis... Nescis loqui nisi quod expedit credi [2]. » Avant lui, saint Fulgence avait écrit avec plus de rigueur : « Extra Ecclesiam catholicam nullus accipit indulgentiam peccatorum... Extra hanc Ecclesiam nec christianum nomen aliquem iuvat, nec baptismus salvat, nec mundum Deo sacrificium offertur, nec peccatorum remissio accipitur, nec aeternae vitae felicitas invenitur. Una est enim Christi Ecclesia, una columba, una dilecta, una sponsa [3]. »

Donc, en dehors de l'Église, ni les bonnes œuvres et les aumônes ne sont utiles et fructueuses, ni le martyre lui-même ne saurait être couronné [4]; c'est-à-dire que hors de l'Église il n'y a point de salut. Saint Fulgence le réaffirme dans ce texte classique : « Firmissime tene et nullatenus dubites quemlibet haereticum sive schis-

1. *In psalm.* CXXVII, vers. 4.
2. *In psalterium*, praefatio, XVII, col. 23.
3. *De remiss. peccatorum*, I, 22. Cf. S. Prosper, *In psalm.* CXXXI, vers. 7; CXLVII, vers. 13.
4. Cassiodore, *In psalm.* CXV, vers. 6; S. Grég., *Moral.*, XXV, 12, 13; S. Isid., *Sentent.*, I, 16, 12.

maticum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizatum, si Ecclesiae catholicae non fuerit aggregatus, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine etiam sanguinem fuderit, nullatenus posse salvari[1]. »

Au moment où nous sommes, cette Église en Occident avait commencé à ouvrir son sein aux multitudes barbares qui envahissaient l'empire. Du morcellement des régions qui obéissaient autrefois aux romains, et de la formation de nouveaux royaumes indépendants résulta un arrêt dans le mouvement de concentration qui, depuis un siècle surtout. allait à resserrer, au point de vue ecclésiastique, les liens qui unissaient à l'Église romaine les églises particulières[2]. L'opposition au Ve concile général et aux décisions de Vigile, qui au VIe siècle entraîna dans le schisme des provinces entières, est un fait qu'on ne saurait non plus négliger quand on se demande quelle notion avaient exactement de la primauté romaine les évêques récalcitrants. Mais enfin, et quelles qu'aient été les défaillances particulières, cette primauté était sans discussion acceptée par tout l'Occident. Il était entendu que, dans les questions de dogme et de discipline générale, les décisions du pape faisaient autorité ; que ses décrétales avaient force de loi comme les canons des conciles; que Rome était le centre de l'unité de l'Église, et que seulement dans la communion avec le siège apostolique pouvait se conserver l'intégrité de la foi et de la vie chrétienne. Pierre a été constitué par Jésus-Christ le

1. *De fide*, 80 ; cf. 78-79 ; S. GRÉG., *Moral.*, XIV, 5; BÈDE, *Hexaemeron*, I, col. 85, 86. Dans les *Statuta ecclesiae antiqua*, qui sont en tout cas du VIe siècle (D. Morin conteste leur attribution à saint Césaire), on demande au candidat à l'épiscopat s'il croit « si extra ecclesiam catholicam nullus salvetur » (*P. L.*, LVI, col. 880).

2. Sur ce point v. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 29 et suiv.

fondement et le chef de l'Église universelle, son maître et son docteur infaillible, et Pierre vit et parle toujours en ses successeurs[1]. Ces idées et ces expressions se retrouvent un peu partout chez les auteurs que nous étudions, par exemple chez saint Pierre Chrysologue[2], chez Maxime de Turin[3], chez saint Fulgence[4], chez Bède[5]; mais elles ont été surtout magnifiquement développées par saint Léon et saint Grégoire. Qui ne connaît ces périodes d'une sérénité si large, dans lesquelles le premier expose toute l'économie de l'évangélisation du monde et du gouvernement de l'Église :

« Divinae cultum religionis, quem in omnes gentes omnesque nationes Dei voluit gratia coruscare, ita Dominus noster Iesus Christus humani generis salvator instituit, ut veritas, quae antea legis et prophetarum praeconio continebatur per apostolicam tubam in salutem universitatis exiret... Sed huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro omnium apostolorum summo principaliter collocarit; et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intellegeret esse divini qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Hunc enim in consortium individuae unitatis assumptum, id quod ipse erat voluit nominari dicendo : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* (*Matth.*, XVI, 18); ut aeterni templi aedificatio mirabili munere gratiae Dei, in Petri soliditate consisteret : hac Ecclesiam suam firmitate corroborans, ut illam nec humana temeritas posset appetere nec portae contra illam inferi praevalerent[6] ». — « Manet ergo, dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Sic enim prae caeteris est ordinatus ut, dum petra dicitur,

1. Sur l'histoire du mot « *papa* » v. P. DE LABRIOLLE, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, I (1911), p. 215 et suiv. C'est au VI[e] siècle que l'on commence à réserver à l'évêque de Rome l'appellation de *pape*, décernée jusqu'alors presque indistinctement à tous les évêques. Au VII[e] siècle cette coutume prévaut complètement, en Occident du moins.
2. *Epist. ad Eutychetem*, inter epist. S. Leonis, *Epist.* XXV, 2.
3. *Sermo* XCIV, col. 722; *Homil.* LIV, col. 353.
4. *Epist.* XVII, 21.
5. *Homil.*, II, 16, col. 223.
6. *Epist.* X, 1.

dum fundamentum pronuntiatur, dum regni caelorum ianitor constituitur, dum ligandorum solvendorumque arbiter, mansura etiam in caelis iudiciorum suorum definitione praeficitur, qualis ipsi cum Christo esset societas per ipsa appellationum eius mysteria nosceremus. Qui nunc plenius et potentius ea quae sibi commissa sunt peragit... In universa namque Ecclesia *Tu es Christus Filius Dei vivi* quotidie Petrus dicit, et omnis lingua quae confitetur Dominum magisterio huius vocis imbuitur... His itaque modis, dilectissimi, rationali obsequio celebratur hodierna festivitas, ut in persona humilitatis meae ille intellegatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat, et cuius dignitas etiam in indigno haerede non deficit[1]. »

Saint Grégoire ne parle pas cette belle langue ; mais il n'est pas pour cela moins énergique à affirmer que saint Pierre « primus erat in apostolatus culmine » ; qu'il est le prince des apôtres à qui « cura totius Ecclesiae et principatus committitur[2] » ; que l'évêque de Rome est le chef de la foi (*caput fidei*) ; qu'en matière de foi son jugement est souverain ; que le siège de Rome « universali Ecclesiae iura sua transmittit » ; que l'Église de Constantinople lui est soumise, comme les autres ; que sans l'autorité et le consentement du siège apostolique, ce qui est résolu dans les synodes ne saurait avoir aucune force[3]. Mais surtout ces deux grands papes firent passer, si l'on peut ainsi parler, ces idées, déjà existantes avant eux, dans la vie quotidienne de leurs contemporains, et, par la sollicitude effective qu'ils montrèrent pour toutes les églises, par leur incessante intervention dans toutes les parties du monde chrétien, firent de leur autorité œcuménique

1. *Sermo* III, 3, 4 ; V, 4. Sur l'idée que la primauté du pape est bien de droit divin, voir le décret de Gélase, II : « Romana ecclesia nullis synodicis constitutis caeteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et salvatoris nostri primatum obtinuit » (*Matth.*, XVI, 18).

2. *In Ezechiel*, II, homil. VI, 9 ; *In evang. homil.* XXIV, 4 ; *Epist.* V, 18, 20, col. 740, 746 ; VII, 40, 41.

3. *Epist.* III, 57 ; V, 54 ; IX, 12, col. 957 : IX, 68, col. 1005 ; XIII, 37.

une réalité partout sentie[1]. Entre leurs successeurs, les papes Hormisdas[2], Martin Ier et Agathon ne montrèrent pas une moindre conviction de leur droit ; et l'on sait avec quelle vigueur le dernier, à l'imitation de saint Léon, imposa sa décision doctrinale dans l'affaire monothélite. Ni l'un ni l'autre d'ailleurs ne supposèrent que l'on pût examiner à nouveau leur enseignement, ni mettre en question son orthodoxie.

D'autre part, et bien que l'Église se pose comme souveraine dans l'ordre spirituel en face de l'État souverain dans l'ordre temporel[3], leurs rapports deviennent, dans la période que nous étudions, de plus en plus étroits. L'autorité civile, affaiblie dans les régions restées romaines, inexpérimentée et sans culture dans les nouveaux royaumes barbares, s'appuie volontiers sur le prestige moral du clergé, et lui demande le secours de sa science. L'Église, dont beaucoup des envahisseurs ne sont pas moins ennemis que de l'Empire, doit recourir au bras séculier pour se défendre contre des attaques que ses anathèmes ne suffisent pas à repousser. Aussi saint Léon proclame-t-il, après saint Augustin, que le pouvoir est donné aux princes « non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium[4] » ; saint Fulgence, que le devoir de

1. On sait cependant que saint Grégoire repoussait pour lui-même le titre de patriarche universel (*Epist.* V, 43, col. 771 ; VIII, 30, col. 933).

2. Remarquer, dans la fameuse formule qu'Hormisdas fit souscrire aux évêques grecs en 519, ces deux idées : 1° que la règle de foi est dans la doctrine des Pères et plus spécialement dans celle du siège apostolique ; 2° que l'on ne saurait être dans la communion de l'Église qu'à la condition d'être en communion avec le siège apostolique. *P. L.*, LXIII, col. 444, 445.

3. V. GÉLASE, *Epist.* VIII : « Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem » (*P. L.*, LIX, 42).

4. *Epist.* CLVI, 3 ; cf. CXI, 1 ; CLXIV, 1 ; CLXV, 10.

l'empereur chrétien est de faire servir son autorité à procurer « la paix et la tranquillité de l'Église[1] »; saint Grégoire, que l'intention du ciel en conférant le pouvoir à ceux qui gouvernent est « ut qui bona appetunt adiuventur, ut caelorum via largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur[2] ». Saint Isidore parle de même[3].

Cette protection de l'Église par l'État entraînait la répression matérielle par celui-ci des hérésies et des schismes qui pouvaient la troubler. On a vu que cette conséquence était acceptée de saint Augustin : elle l'est aussi par nos auteurs. Saint Léon enseigne que l'empereur a le devoir de réprimer les menées des hérétiques obstinés, ennemis à la fois de la paix civile et religieuse[4]. Saint Grégoire exhorte le préfet Pantaléon à ne pas tolérer les excès des donatistes[5]; et saint Isidore énonce le principe que « saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam Ecclesiae agunt rigore principum conterantur[6] ».

1. *De verit. praedestin.*, II, 38.
2. *Epist.* III, 65, col. 663.
3. *Sentent.*, III, 51, 4.
4. *Epist.* CXVIII, 1. La lettre XV (col. 679, 680) semble contenir une approbation des mesures rigoureuses prises contre Priscillien et ses fauteurs. Mais il est au moins douteux que cette lettre soit authentique.
5. *Epist.* IV, 34. Quant aux païens qui pratiquent les aruspices et les sortilèges, saint Grégoire veut que les esclaves soient punis « verberibus cruciatibusque », et les hommes libres « inclusione digna districtaque », afin qu'ils reviennent à la santé de l'âme (*Epist.* IX, 65; cf. IV, 25, 26; V, 8). Ailleurs cependant et pour les juifs, il détourne des voies de rigueur pour recommander la persuasion et la douceur (*Epist.* I, 35, 47; IX, 6).
6. *Sentent.*, III, 51, 5; cf. 6.

§ 8. — Les sacrements, le baptême, la confirmation.

Saint Augustin avait vu dans le sacrement essentiellement un signe sensible de la grâce, un rite qui signifie la grâce, et qui entraîne la production certaine de cette grâce, quand il est posé dans les conditions voulues. Cette notion fut reprise par saint Isidore. Reproduisant la définition donnée par saint Augustin dans la lettre LV, 2, à Janvier, lui aussi déclara que le sacrement consiste dans une cérémonie, signe d'une chose que l'on doit recevoir saintement : « Sacramentum est in aliqua celebratione cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est[1]. » Mais il eut le tort de rechercher l'étymologie du mot *sacramentum* dans le mot *secretum*, ce qui l'amena à rapprocher le *sacrement* proprement dit du *mystère*, et à diminuer un peu ce que sa première notion avait de précis : « Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a *secretis* virtutibus et a *sacris* sacramenta dicuntur... unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem[2]. »

On a pu remarquer dans ce texte que saint Isidore distingue le sacrement ou rite extérieur de ce qu'il signifie et du *salut* qui y est opéré (*salutem eorumdem sacramentorum*). Au numéro 41, il appelle ce salut, cette grâce de salut l'*effet* du sacrement : « Quae (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramen-

1. *Etymol.*, VI, 19, 39.
2. *Etymol.*, VI, 19, 39, 40, 42.

torum latenter operatur effectum. » C'est la *res* ou *virtus sacramenti* de saint Augustin. Le sacrement, pour Isidore comme pour Augustin, comprend deux choses, le rite et l'effet de grâce qui en est la suite.

Sur les parties du rite lui-même, sur sa décomposition en *elementum* et en *verbum,* mise en lumière par saint Augustin, nous ne trouvons dans nos auteurs aucune considération théorique, bien qu'en pratique ils l'aient certainement connue. Notons seulement chez eux la persistance de cette conception quelque peu matérielle du sacrement, qui avait été celle de Tertullien, de saint Ambroise et de saint Augustin, et qui attribue à la matière du rite, eau du baptême, huile de la confirmation, de par la bénédiction préalable qu'elle a reçue, une vertu purificatrice et sanctificatrice. Cette bénédiction fait descendre dans les eaux baptismales l'Esprit-Saint, qui leur communique une puissance régénératrice, ou même qui opère en elles et par elles la régénération. Saint Léon écrit : « Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem qui replevit et virginem, ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio[1]. » Maxime de Turin esquisse la même théorie[2]; mais saint Isidore l'expose nettement : « Invocato enim Deo, descendit Spiritus sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur[3]. » Cette invocation de Dieu n'est pas la formule trinitaire, c'est la formule de la bénédiction de l'eau, bénédiction que l'on regarde, en conséquence, comme très importante pour l'efficacité du sacrement : « Nisi

1. *Sermo* XXIV, 3.
2. *Sermo* XIII, col. 558.
3. *Etymol.*, VI, 19, 49.

nomine et cruce ligni Christi fontis aquae tangantur, nullum salvationis remedium obtinetur[1]. »

Par les textes cités de saint Léon et de saint Isidore, nous voyons quelle idée les auteurs de ce temps se font plus volontiers de l'action sacramentelle. Cette action — on le dira plus longuement tout à l'heure à l'occasion du baptême — n'a nullement son principe dans la foi et la sainteté du ministre, ni dans les dispositions du sujet : elle vient du rite même ; mais dans le rite et sous le rite, on considère que c'est la vertu de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit qui s'exerce et qui produit l'effet du sacrement. Rappelons les textes de saint Isidore : « Sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur... Quae (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia sanctus in ea manens Spiritus sanctus eumdem sacramentorum latenter operatur effectum[2]. » Bien plus, dans cette insistance à noter que les sacrements sont reçus fructueusement dans l'Église, parce que le Saint-Esprit demeure en elle, on trouvera aisément un écho de la pensée de saint Augustin, qui ne croyait pas que le baptême pût être reçu *salubriter* en dehors de la vraie Église, même dans le cas de bonne foi, parce que cette Église seule possède le Saint-Esprit et est la dispensatrice de toute grâce[3]. Cette opinion allait à diminuer un peu la valeur absolue du rite. C'est sans doute pour maintenir cette valeur entière que Bède, rompant ici avec l'évêque d'Hippone, enseigna au contraire que, dans le cas de bonne foi, on reçoit hors de l'Église fructueusement le baptême, sauf l'obligation de revenir à la vraie Église dès qu'on la connaîtra[4]. Il

1. S. Ildefonse, *De cogn. bapt.*, CIX ; cf. *Sermo ad catechumenos*, 3 (*P. L.*, XL, col. 694).
2. Et cf. Maxime de Turin, *Sermo* XIII, col. 557, 558.
3. Cf. le tome II, p. 403, 404.
4. *Hexaemeron*, II, col. 101.

proclamait ainsi que le rite sacramentel reçoit tout son effet, même quand il est posé par un ministre illégitime.

La liste en quelque sorte officielle des sacrements reste ce qu'elle était dans les siècles précédents : « Sunt autem sacramenta, écrit Isidore, baptismus et chrisma, corpus et sanguis[1] » : ce sont les rites de l'initiation chrétienne. Saint Léon parle cependant du sacrement du sacerdoce[2]; Salvien des *connubii sacramenta*[3]. Mais il ne faut pas accorder à ces façons de parler trop d'importance : dans l'imprécision où restait encore la notion de sacrement[4], le fait d'appeler un rite ou un état un sacrement ne prouve pas qu'on en fît un sacrement au sens strict où nous prenons ce mot.

Sur les sacrements de l'initiation chrétienne, et sur le baptême en particulier, il reste de saint Ildefonse de Tolède un *De cognitione baptismi* dont le fond est probablement plus ancien, et qui donne une description minutieuse des cérémonies qui, en Espagne, accompagnaient le baptême chrétien. Mais ce n'est pas d'ailleurs notre unique source d'information.

Le baptême chrétien était d'abord nettement distingué du baptême de Jean. Celui-ci par lui-même ne remettait pas les péchés : celui de Jésus les remet; le premier était conféré par un homme : le nôtre l'est par le Christ comme ministre principal[5].

Dans le nouveau baptême, le baptisé était plongé trois fois dans l'eau, sauf en Espagne où, en haine de

1. *Etymol.*, VI, 19, 39.
2. *Epist.* XII, 3.
3. *De gubernatione Dei*, IV, 5.
4. Joignez-y les sens multiples qu'avait en latin le mot *sacramentum*. Saint Léon parle sans cesse de l'incarnation comme d'un *sacramentum*.
5. MAXIME DE TUR., *Sermo* XIII, col. 557 ; S. GRÉG., *In evang. homil.* XX, 2 ; BÈDE, *Homil.* I, 3, col. 22.

l'arianisme et pour affirmer l'unité divine, on se contentait d'une seule immersion[1]. L'immersion était accompagnée de la formule trinitaire, regardée comme absolument indispensable. Omettre le nom d'une des personnes de la Trinité était rendre le baptême nul[2]. On se demandait toujours cependant quelle est la valeur du baptême conféré *in nomine Iesu,* et, tandis que saint Fulgence n'ose au fond se prononcer pour ni contre[3], l'auteur du *De Trinitate* attribué à Vigile de Tapse admet cette valeur sans hésitation, parce que, dans le nom de Jésus, sont compris ceux du Père et du Saint-Esprit[4].

L'effet du baptême est d'effacer le péché originel et en général tous les péchés, et de donner la grâce et la vie surnaturelle[5]. On a remarqué avec raison que, depuis saint Augustin, à qui la doctrine du péché d'origine doit son développement, le rôle purificateur du baptême par rapport à ce péché est mis, par nos auteurs, dans un relief spécial, et prend le pas sur sa qualité de sacrement de l'initiation chrétienne. Or, le péché originel, enseigne saint Grégoire[6], était effacé avant Jésus-Christ, ou par la simple foi chez les enfants, et par la vertu du sacrifice chez les adultes, ou, chez les descendants d'Abraham, par la circoncision. Mais actuellement, le baptême est devenu nécessaire pour cet objet : il ne peut plus être suppléé que par

1. *Concil. Toletan. IV*, 6, tenu en 633 (MANSI, X, 618). Saint Martin de Braga, dans son livre *De trina mersione*, avait combattu la coutume espagnole comme entachée de sabellianisme; mais saint Grégoire l'avait déclarée recevable, « quia in una fide nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa ». Cf. S. ILDEFONSE, *De cogn. bapt.*, CXVII.
2. S. FULGENCE, *Epist.* VIII, 19; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXII.
3. *Contra Fabianum*, fragm. XXXVII, col. 830-832.
4. *De Trinitate*, XII, col. 324.
5. MAXIME DE TUR., *Homil.* XCVIII, col. 481, 482; *Sermo* XVI col. 567; S. FULG., *Epist.* XII, 18; S. GRÉG., *Epist.* XI, 45, col. 1162.
6. *Moral.*, IV, praef., cap. III, col. 635; cf. BÈDE, *Hexaem.*, IV, col. 163, 185; *Homil.* I, 10, col. 54.

le martyre, qui lui-même est un baptême parfait[1].

Le ministre ordinaire du baptême était l'évêque assisté des prêtres et des diacres. En cas de nécessité seulement, il était permis aux clercs inférieurs ou aux fidèles laïques de baptiser[2].

Quant à la valeur du baptême administré par les hérétiques, c'est une question qui restait toujours actuelle en Occident par suite du mélange des envahisseurs ariens avec les populations catholiques, mais sur laquelle on était pleinement fixé par les décisions de l'Eglise et l'autorité de saint Augustin. Saint Léon, saint Grégoire, Gennade, saint Fulgence, saint Isidore, saint Ildefonse sont unanimes à enseigner que le baptême conféré par les hérétiques au nom de la Trinité ne doit pas être renouvelé[3]. Ce n'est pas à dire que ce baptême soit regardé comme fructueux et effaçant les péchés. On a vu que saint Isidore paraît admettre la solution augustinienne qui considérait le sacrement même reçu de bonne foi comme inefficace en ces circonstances. Et il semble bien que ce soit aussi l'opinion de saint Fulgence quand il écrit absolument : « Baptismus autem extra Ecclesiam quidem esse potest, sed nisi intra Ecclesiam prodesse non potest[4] ».

Mais de plus, celui qui, baptisé dans l'hérésie, revenait à l'Église, devait être réconcilié par un rite spécial, qui complétait en quelque sorte son baptême. Ce rite, on l'a dit ailleurs, paraît bien avoir été pendant

1. Maxime de Tur., *Sermo* LXXXVIII, col. 708, 709; Gennade, *De eccl. dogm.*, 74; S. Grég., *Moral.*, IV, praef., cap. III, col. 635.

2. Cf. S. Ildef., *De cogn. bapt.*, CXVI.

3. S. Léon, *Epist.* CLIX, 7; S. Grég., *Epist.* XI, 67; Gennade, *De eccl. dogm.*, 52; S. Fulg., *De fide*, 41; *Contra Fabian.*, fragm. XXIX. col. 795; S. Isid., *De eccl. offic.*, II, 25, 9; S. Ildef., *De cogn. bapt.*, CXXI. On remarquera que ces deux derniers auteurs justifient cette solution, comme saint Augustin, par la doctrine du caractère : « Character est enim regis mei : non ero sacrilegus si corrigo desertorem et non muto characterem » (S. Isid., *loc. cit.*, 10).

4. *De fide*, 41.

longtemps la confirmation elle-même. Saint Augustin cependant l'en avait distingué[1]; et il s'en distinguait effectivement au point de vue extérieur, dans les pays de rite romain, où cette réconciliation se faisait par la seule imposition de la main. C'est ce que constate saint Grégoire : « Unde arianos per impositionem manus occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum sanctae Ecclesiae catholicae oriens reformat[2]. » Mais l'occident dont il est ici question doit s'entendre avec grande restriction, car, en Gaule, en Espagne et dans la Haute-Italie, c'est-à-dire dans les pays de rite gallican, la cérémonie comportait l'onction du chrême et l'imposition de la main, soit tout le rite de la confirmation : « Haeretici autem, écrit saint Isidore, si tamen in Patris et Filii et Spiritus sancti attestatione docentur baptisma suscepisse, non iterum baptizandi, sed solo chrismate et manus impositione purgandi sunt[3]. » Et d'ailleurs, là même où l'on se contentait de l'imposition de la main, le but de cette cérémonie était bien de conférer le Saint-Esprit au sujet réconcilié : « Qui baptismum ab haereticis acceperunt, dit saint Léon,... sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt[4]. » L'idée qui inspirait cet usage est très nettement marquée par le même pape. Les hérétiques peuvent poser validement le rite baptismal, la *forma baptismi*, mais ils ne sauraient en donner l'effet ni

1. V. tome II, p. 411, note 4.
2. *Epist.* XI, 67, col. 1205, 1206.
3. *De eccles. offic.*, II, 25, 9. Il semble que Gennade mêle les deux rites, car, pour les adultes capables de confesser leur foi, il dit simplement : « Confirmatur manus impositione »; mais pour les enfants et les faibles d'esprit il requiert qu'ils soient « manus impositione et chrismate communiti » (*De eccles. dogm.*, 52).
4. *Epist.* CLIX, 7. V. sur tout ceci L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 325-328.

conférer le Saint-Esprit, et c'est pourquoi ceux qu'ils ont baptisés « baptizandi non sunt, sed per manus impositionem, invocata virtute Spiritus sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt[1] ».

La confirmation suivait, dans les cas ordinaires, immédiatement le baptême. Jusqu'au IVe siècle, elle se donnait exclusivement, en Occident, par l'imposition de la main accompagnée d'une invocation de l'Esprit septiforme. Mais, au IVe siècle, l'usage s'introduisit à Rome d'abord, puis, à partir du milieu du Ve siècle, se répandit peu à peu dans les pays de rites gallican, milanais et espagnol, d'ajouter à l'imposition de la main une onction de chrême faite sur le front avec formule appropriée : c'était proprement la *consignation*[2]. L'effet du sacrement était de conférer au nouveau chrétien la plénitude du Saint-Esprit. Car le Saint-Esprit avait agi sans doute dans le baptême du néophyte pour le purifier de ses péchés et le faire enfant de Dieu ; mais, dans la confirmation, remarque Bède après saint Augustin, « amplior eiusdem Spiritus sancti gratia per impositionem manus episcopi solet caelitus dari[3] ».

Donner la confirmation était d'ailleurs en principe

1. *Epist.* CLXVII, inquis. 18; CLXVI, 2.

2. Voir GAUTIER, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclés.*, XIII (1912), p. 257-301. Il y eut dès lors dans le rite total de l'initiation chrétienne deux onctions de chrême, l'une qui suivait l'ablution baptismale et qui était un complément du baptême, l'autre qui suivait l'imposition de la main et qui faisait partie de la confirmation. Celle-ci symbolisait l'action de l'Esprit-Saint. A la première les auteurs attribuent particulièrement l'effet de sacrer le chrétien, de lui conférer une royauté et un sacerdoce spirituels : « Caput vestrum chrismate, id est oleo sanctificationis infundimus, per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem » (S. MAXIME DE TUR., *Tract.* III *De baptismo*, col. 777,778; S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 26, 2; 27, 1; Cf. S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXIII).

3. *In Marc. evang. expos.*, I, 1, col. 138.

réservé à l'évêque : « Hoc autem solis pontificibus deberi, écrit saint Isidore d'après le pape Innocent Ier, ut vel consignent, vel ut Paracletum Spiritum tradant[1] » ; et la raison en avait été fournie par le même pape : c'est que « presbyteri, licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent[2] ». En diverses circonstances cependant, on constate que les simples prêtres furent autorisés à donner la confirmation. Saint Grégoire le permit aux prêtres de Sardaigne, au cas où il n'y aurait pas d'évêque pouvant faire la cérémonie[3]. Mais en ce cas même, les prêtres devaient se servir d'huile consacrée par l'évêque : il ne leur était pas accordé de bénir le saint chrême[4].

§ 9. — L'eucharistie.

On a pu voir, dans le second volume de cet ouvrage, avec quelle fermeté la tradition latine du IVe siècle affirmait la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Poussant plus loin ses investigations, saint Augustin avait essayé de préciser le mode sacramentel d'exister et d'agir du corps et du sang divins. Il se l'était représenté comme un mode d'exister confinant à celui des esprits, comme un mode d'agir dont le terme était surtout spirituel, dont le principe était l'esprit vivifiant de Jésus-Christ glorieux et impassible. Mais cette explication ne détruisait pas l'affirmation première de la réalité du corps et du sang : *spirituel* ne s'opposait pas à *réel*. Saint Augustin l'avait bien en-

1. *De eccles. offic.*, II, 27, 4 ; cf. 1 ; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXXI.
2. *Epist.* XXV, 3 ; cf. S. ISID., *De eccles. offic.*, II, 27, 3 ; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXXI.
3. *Epist.*, IV, 26, col. 696 ; cf. IV, 9, col. 677.
4. Conc. de Tolède (400), can. 20 ; S. ISID., *De eccles. offic.*, II, 27, 4 ; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXXI.

tendu ainsi, et les auteurs des ve-viiie siècles après lui ne le comprirent pas autrement. Si quelques-uns d'entre eux, comme saint Léon[1], Salvien[2], Fauste de Riez[3], saint Grégoire[4], Bède[5], se contentent de proclamer simplement la foi de l'Église, en se défendant de toute spéculation; si d'autres, comme l'africain Fulgence[6], se plaisent au contraire à reproduire les développements augustiniens sur le symbolisme de l'eucharistie et sa qualité de nourriture spirituelle, d'autres ne craignent pas de mêler les deux points de vue, et de tempérer en quelque sorte par ce mélange ce qu'un réalisme pur pouvait présenter de trop matériel, ce qu'un spiritualisme exclusif pouvait offrir d'indécis et de fragile. On trouve de ce procédé un spécimen assez maladroit dans les chapitres cxxxvi-cxxxviii du *De cognitione baptismi* de saint Ildefonse, qui fait suivre simplement l'exposé de l'enseignement ecclésiastique des commentaires augustiniens ; un exemple au contraire fort heureux dans ces lignes de Cassiodore : « Corpus et sanguinem suum (Salvator) in panis et vini erogatione salutariter consecravit... Sed in carne ista ac sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat... sed vivificatricem substantiam atque salutarem, et

1. *Sermo* XCI, 3 : « Sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur. » Saint Léon voit dans la réalité du corps eucharistique de Jésus-Christ un argument contre le monophysisme : cf. *ibid.*, 2; *Epist.* LIX, 2.

2. *Adv. avaritiam*, II, 6. Que l'on goûte ces oppositions énergiques : « Iudaei manna manducaverunt, nos Christum; Iudaei carnes avium, nos corpus Dei; Iudaei pruinam caeli, nos Deum caeli. »

3. V. l'*Homilia V^a^ de Paschate* (*P. L.*, LXVII, 1052) probablement de lui.

4. *Moral.*, XXII, 26; *In evang. homil.* XIV, 1; XXII, 7.

5. *In Marcum*, cap. XIV, col. 272; *In Lucam*, cap. XXII, col. 596; *Homil.*, II, 4, col. 151. On peut voir encore Saint Isidore, *De eccles. offic.*, I, 18, 3. Je ne ferai point état ici de la lettre VII attribuée à saint Isidore (*P. L.*, LXXXIII, 905) : elle a contre elle trop d'apparences de non-authenticité.

6. V. surtout *Contra Fabianum*, fragm. XXVIII, col. 789-791.

ipsius Verbi propriam factam, per quam peccatorum remissio et aeternae vitae dona praestantur [1]. » C'est un procédé qui se rencontre fréquemment dans les textes liturgiques de cette époque, à quelque rite d'ailleurs qu'ils appartiennent. En même temps qu'il y est question de manger, de recevoir le corps, de boire le sang de Jésus-Christ, il y est question de *cibus, panis, mensa caelestis,* de *spiritales epulae,* de *poculum spiritale* [2], autant d'expressions qui n'effacent pas les précédentes, mais qui mettent en évidence le caractère suprasensible de l'aliment divin dont il est question.

Mais le IVe siècle n'avait pas affirmé seulement la présence réelle : il avait enseigné, par la bouche de saint Ambroise et de l'auteur du *De sacramentis,* que cette présence est obtenue par la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Cet enseignement est aussi continué. Il l'est comme un point acquis en quelque sorte, sans explications ni discussions, impliqué dans des formules courantes. En Espagne, on prie Dieu de conformer les *oblata* au corps et au sang du Seigneur *plena transformatione* [3]. En France, on demande que le pain soit changé au corps, et le calice au sang du Christ (*translata fruge in corpore, calice in cruore*) ; on parle de *panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine* [4] ; et saint Germain de Paris († 575-577) explique que « panis in corpore et vinum transformatur in sanguine dicente Domino de corpore suo : *Caro enim mea vere est cibus,*

1. *In psalm.* CIX, vers. 5. Cf. *In psalm.* LXIV, vers. 12.
2. V. les textes cités par Mgr BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. posit.*, 2e série, 3e édit., p. 341 et suiv.
3. *Missale mixtum* (*P. L.*, LXXXV, col. 250).
4. *Missale gothicum* (VIe ou VIIe siècle), *P. L.*, LXXXII, col. 246, 317 cf. 237.

et sanguis meus vere est potus [1]. » En Angleterre, Bède écrit, il est vrai, moins clairement : « Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis eius (Christi) ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur [2]. » La doctrine de la conversion eucharistique s'affermit donc puisqu'elle entre dans la liturgie.

A ces témoignages cependant on oppose celui du pape Gélase dans son traité *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium* [3]. Dans ce traité, le pape veut prouver contre les monophysites que, dans l'union hypostatique, les deux natures humaine et divine du Christ conservent ce qui les constitue proprement, et, pour le prouver, il argue de ce qui se passe dans l'eucharistie. Les sacrements du corps et du sang du Christ que nous recevons sont certainement chose divine (divina res est) ; *et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini*. L'eucharistie est une image de l'incarnation : or, dans les saints mystères, les éléments eucharistiques « *in hanc, scilicet in divinam transeunt, sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae* » ; donc aussi, dans ce mystère principal dont l'eucharistie est l'image, « dont elle nous représente vraiment l'efficacité et la vertu », les deux natures divine et humaine gardent leur être propre dans l'unique Christ [4]. Pour que ce raisonnement soit

1. *Exposit. brevis liturg. gallic.* (*P. L.*, LXXII, 93). V. aussi Fauste, *Homil. Va de Paschate*, col. 1053.
2. *Homil.* I, 14, col. 75.
3. Texte dans Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*. — On remarquera que la phrase « et in obsequium plebis tuae panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment [presbyteri] », attestée dans la liturgie romaine par le *Missale francorum* et le *Sacramentaire gélasien*, est en réalité d'origine gallicane. Cf. *Bulletin d'anc. littérat. et d'archéologie chrétiennes*, I (1911), p. 55.
4. Voici le texte entier : « Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem *divinae*

valable, il ne suffit pas, comme on le voit, que la mineure affirme que, dans l'eucharistie, sont conservés les accidents, espèces ou apparences du pain et du vin — car les monophysites ne niaient pas que Jésus-Christ ne se présentât extérieurement comme un homme, — il faut qu'elle affirme que les éléments eucharistiques, même consacrés, même « passant en une substance divine », conservent néanmoins leur nature propre de pain et de vin. C'est bien, semble-t-il, ce que dit Gélase : « esse non desinit substantia vel natura panis et vini... permanentes tamen in suae proprietate naturae ». On l'a contesté, il est vrai, et l'on a essayé d'interpréter bénignement ses paroles[1]. De fait, elles peuvent s'excuser, mais plus probablement, je crois, en faisant appel à une autre considération : c'est que Gélase ne donne pas ici un enseignement personnel, ne reproduit même pas l'enseignement romain et latin : il transcrit simplement, dans un ouvrage de polémique, et sans y prendre assez garde, des considérations qui ne sont pas siennes. On sait en effet que le traité *De duabus naturis* dépend de sources grecques et spéciale-

efficimur consortes naturae; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus : ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeunt, sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae; sic illud ipsum mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque, permanere demonstrant » (THIEL, *op. cit.*, p. 541, § 14). V. sur cette question J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du Ve siècle*, dans les *Etudes*, tom. CXVII (1908), p. 477-497.

1. *Ita* LEBRETON, *loc. cit.*, G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament*, p. 25, 26; et déja J. NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrologie*, III, p. 329, note 2. Il parait contradictoire en effet que les éléments eucharistiques « passent en une substance divine », et en même temps persévèrent dans leur nature propre.

ment antiochiennes[1]. D'autre part, l'argument formulé par Gélase se retrouve précisément dans l'*Eranistes* de Théodoret et dans la lettre à Césaire du Pseudo-Chrysostome[2]. Si on remarque de plus que, dans cet argument, l'attribution au Saint-Esprit de la transformation des *oblata*[3] accuse évidemment un emprunt aux grecs, on conclura sans difficulté que ces quelques lignes ne contiennent ni une idée personnelle du pape ni l'expression de la tradition latine : elles ne sont que la reproduction faite sans assez peser sa valeur, d'un des chefs d'attaque de la théologie orientale contre le monophysisme.

Gélase ne fut pas d'ailleurs le seul à se montrer peu favorable, par crainte de favoriser l'hérésie, à l'idée de conversion des éléments eucharistiques. On trouve dans Facundus d'Hermiane, avec le même souci, un passage qui soulève des difficultés semblables[4].

C'est aux paroles de Jésus-Christ prononcées à la dernière cène, nous l'avons dit ailleurs, que l'on attribuait très fermement en Occident, au IVe siècle, la consécration du pain et du vin et la présence du Sauveur sur l'autel. Mais, à partir du Ve siècle, si l'on n'en jugeait qu'à la surface, il semblerait qu'un certain flottement sur ce point se produit dans plusieurs parties

1. V. L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret* (tirage à part), p. 52 et suiv.

2. V. plus haut, p. 249-251. Mgr Batiffol l'a retrouvé encore dans les *Confutationes* d'EUTHERIUS DE TYANE (G. FICKER, *Eutherius v. Tyana*), composées entre 431 et 433 (*Revue du Clergé français*, t. LX (1909), p. 530-534).

3. « In divinam transeunt, sancto Spiritu perficiente, substantiam. »

4. *Pro defensione trium capitulorum*, IX, 5 (*P. L.*, LXVII, 762, 763). C'est bien dans ce sens, j'incline à le croire, qu'il faut entendre le texte de Facundus, et non dans le sens d'une négation de la présence réelle. Pour Facundus, le *sacramentum corporis et sanguinis Christi* est le pain et le vin consacrés : ce *sacramentum* contient le *mysterium corporis sanguinisque Christi*, et, parce que le contenant peut se prendre pour le contenu, on peut l'appeler corps et sang du Sauveur. La présence réelle était une croyance trop générale pour que Facundus l'ait mal connue.

de l'Église latine. D'abord, on constate un progrès de l'idée, venue des grecs, que la sanctification des offrandes est l'œuvre du Saint-Esprit. Puis, l'usage liturgique se divise. A côté de la liturgie romaine, on voit paraître les liturgies de type gallican dérivées des liturgies orientales, et qui toutes, en principe du moins, contiennent l'épiclèse. Les formules épiclétiques ont pu directement suggérer l'idée que je viens de dire : en tout cas, elles n'ont pu que la fortifier; mais de plus, par leur teneur et par la place qu'elles occupent après les paroles de l'institution, elles risquaient de faire attribuer à l'épiclèse exclusivement, ou au Saint-Esprit invoqué dans l'épiclèse, la consécration effective des éléments eucharistiques. A ce danger ni saint Fulgence ni saint Isidore ne paraissent avoir complètement échappé. Le premier, se demandant pourquoi l'Église sollicite, dans l'offrande du sacrifice, la descente du seul Saint-Esprit « ad sanctificandum oblationis nostrae munus », répond entre autres choses : « Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia (quae corpus est Christi) Spiritus sancti deposcat adventum? quae caput suum secundum carnem de Spiritu sancto noverit natum [1]. » De son côté, saint Isidore, parlant de l'épiclèse de la messe mozarabe, appelée *conformatio,* écrit : « Exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur [2] » ; et un peu plus loin : « Haec autem (*scil.* panis et vinum) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt [3] ». Autrement

1. *Ad Monimum,* II, 6, 10, col. 184, 188.
2. *De eccles. offic.*, I, 15, 3.
3. *Ibid.*, I, 18, 4. J'ai déjà remarqué qu'il fallait faire abstraction de la lettre VII à Redemptus, attribuée à saint Isidore.

dit, la conversion des *oblata,* résultat de la *sanctification* du Saint-Esprit, se produit dans la *conformation* ou épiclèse. — Malgré ces témoignages cependant, on aurait tort de croire que cette opinion fût commune en Occident, même dans les pays de liturgie gallicane. La preuve la plus péremptoire en est que, dans bon nombre des messes conservées de la liturgie gallicane, le *post secreta, post pridie* ou *post mysterium,* c'est-à-dire la prière qui représente l'épiclèse ou ne présente qu'un texte fort lâche, ou même ne fait aucune mention d'une consécration des offrandes à obtenir, non plus que de la personne du Saint-Esprit[1]. On peut même croire que saint Germain de Paris, dans l'explication qu'il a laissée de la liturgie gallicane, attribue aux paroles de l'institution le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ[2]. Manifestement, on ne donnait pas en Occident à l'épiclèse la même importance qu'en Orient ; et l'enseignement de saint Ambroise sur la formule consécratoire de l'eucharistie, s'il avait été obscurci chez quelques auteurs, gardait généralement tout son crédit : « Invisibilis sacerdos, écrit nettement Fauste, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit, ita dicens : *Accipite et edite, hoc est corpus meum*[3]. »

Puisque le corps et le sang de Jésus-Christ sont pré-

1. V. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 207 ; F. Varaine, *L'épiclèse eucharistique,* Brignais, 1910, p. 105 et suiv.

2. « Sanguis vero Christi ideo specialiter offertur in calice, quia in tale vasum consecratum fuit mysterium eucharistiae, pridie quam pateretur Dominus, ipso dicente : *Hic est calix sanguinis mei mysterium fidei qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (*Matth.*, XXVI, 28). Panis vero in corpore et vinum transformatur in sanguine, dicente Domino de corpore suo : *Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (*Ioann.*, VI, 56). De pane dixit : *Hoc est corpus meum*, et de vino : *Hic sanguis meus* (*Matth.*, XXVI, 26). » *Exposit. brev. ant. liturg. gallic.*, col. 93.

3. *Homil. V^a de Paschate*, col. 1053.

sents dans l'eucharistie pour être la nourriture des fidèles, ceux-ci ont le devoir de les recevoir de temps en temps. Saint Augustin, on s'en souvient, avait été entraîné par la controverse contre les pélagiens à soutenir que cette réception était absolument nécessaire même aux enfants pour entrer dans la vie éternelle, suivant le texte de saint Jean, vi, 54. Saint Fulgence vit l'excès, et le corrigea en enseignant que l'enfant satisfait suffisamment à l'injonction de Jésus-Christ contenu dans le *Nisi manducaveritis,* en devenant membre de Jésus-Christ par le baptême (*de ossibus eius*), en entrant dans le corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Église [1]. Quant à la fréquence de la communion, les principes restaient fixes, mais la pratique, naturellement, variait beaucoup avec les lieux et les personnes. Saint Isidore enseigne, comme saint Augustin, que l'on peut communier tous les jours, pourvu que l'on soit exempt de péché grave et qu'on le fasse « cum religione et devotione et humilitate [2] ». Gennade est à peu près du même avis; mais il insiste pour que l'on communie au moins tous les dimanches [3]. Même insistance de la part de Maxime de Turin [4]. Cette communion dominicale était, en fait, pratiquée à Saint-Victor de Marseille, dans le couvent de Cassien. Cassien toutefois signale, en les blâmant, certains moines qui, dans d'autres monastères, ne communiaient qu'une fois l'an, afin de se préparer mieux à ce grand acte et d'être moins indignes du corps du Seigneur [5]. Cependant peu à peu la coutume, puis les conciles et les évêques déterminèrent des jours ou des temps de communion obligatoire. Saint Léon suppose manifestement

1. *Epist.* XII, 24-26.
2. *De eccles. offic.*, I, 18, 7, 8.
3. *De eccles. dogm.*, 53.
4. *Sermo* XCIII, col. 719, 720.
5. *Collat.* XXIII, 21.

que tout chrétien communie à Pâques [1]; saint Césaire demande qu'on le fasse à Pâques et à Noël [2], et son concile d'Agde en 506 traite d'apostats les fidèles qui ne s'approchent pas de la sainte table à Noël, à Pâques et à la Pentecôte [3]. Cette dernière règle devint, semble-t-il, le point de départ des exigences ultérieures du droit canonique en cette question [4].

Mais, quelle que soit la fréquence de la communion, nos auteurs requièrent toujours, pour qu'on la puisse faire, la pureté du cœur et l'exclusion des péchés plus graves. Les sermons de saint Léon, de saint Grégoire, de saint Césaire, sont tout remplis, aux approches des grandes solennités, d'exhortations à la pénitence, à la préparation de l'âme par la renonciation au péché : « Qui sacramentum suae reparationis intellegit carnis se vitiis debet exuere et omnes sordes abiicere peccatorum, ut intraturus nuptiale convivium, splendeat veste virtutum [5]. » Les fautes vénielles et quotidiennes ne sont pas un obstacle à la communion, parce que la communion est avant tout « propter animae medicinam et purificationem spiritus [6] »; mais encore faut-il les déplorer et les effacer par le repentir.

Cette action purificatrice et médicinale est le premier effet de la communion : l'eucharistie nous rend « sanctos et immaculatos [7] ». Sur son effet spécial et plus profond, saint Léon a écrit un mot qui dit tout : « Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis

1. *Sermo* L, 1, 2.
2. *Sermo* CXVI, 2; X, 5 (*P. L.*, XXXIX, 1975, 1760).
3. Canon 18 (MANSI, VIII, 327).
4. On en peut voir le détail dans A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris, 1909, p. 187 et suiv.
5. S. LÉON, *Sermo* L, 1; GENNADE, *De eccles. dogm.*, 53.
6. CASSIEN, *Collat.* XXIII, 21, col. 1279. Sur l'obstacle que mettaient à la communion les rapports conjugaux, voyez S. GRÉGOIRE, *Epist.* XI, 64, col. 1197.
7. CASSIEN, *ibid.*

Christi quam ut in id quod sumimus transeamus, et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus[1]. »

C'est surtout au point de vue pratique que s'est développée, dans la période qui nous occupe, la doctrine de l'eucharistie considérée comme sacrifice. Que la messe soit un sacrifice, un sacrifice dont Jésus-Christ est le prêtre et l'hostie, on continue de l'affirmer plus nettement que jamais. Quoi de plus vénérable que l'autel, s'écrie saint Maxime de Turin, « in qua Deo sacrificium celebratur... in qua Dominus est sacerdos... super aram Christus imponitur... super altare Domini corpus offertur... pro peccatoribus Christi sanguis effunditur... mors Domini quotidie celebratur... occisionis dominicae membra ponuntur... hostia Christus est et sacerdos[2] ». La messe est un sacrifice dont celui de Melchisédec était la figure[3], et que Jésus-Christ a institué lui-même[4], pour être une perpétuelle commémoraison de sa passion et de sa mort : « In isto autem sacrificio gratiarum actio atque commemoratio est carnis Christi quam pro nobis obtulit, et sanguinis quem pro nobis idem Deus effudit[5]. » Sacrifice essentiellement commémoratif par conséquent, mais aussi sacrifice réel, non seulement parce que la victime est réellement présente sur l'autel, mais encore parce qu'elle y est réellement immolée. Saint Germain de Paris en donne, dans son explication de la messe gallicane, un témoignage expressif à propos de la fraction du pain consacré : « Confractio vero et commixtio corporis Do-

1. *Sermo* LXIII, 7. Cf. FAUSTE, *Homil. V*[a] *de Paschale*, col. 1053, 1054.

2. *Sermo* LXXVII, col. 689, 690; S. LÉON, *Sermo* LIX, 7; CASSIODORE, *In psalm*. XIX, vers. 3.

3. BÈDE, *Hexaemeron*, III, col. 151.

4. S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, I, 18, 1.

5. S. FULGENCE, *De fide*, 60; *Contra Fabianum*, fragm. XXVIII, col. 89 BÈDE, *Homil.* I, 14, col. 75; *Missale gothicum*, *P. L.*, LXXII, 226.

mini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus fuit, ut dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concaedere, et sanguinem eius in calicem excipiendo colligere, ut veracius dicerent verbum dicente Domino carnem eius esse cibum et sanguinis esse potum [1]. »

L'effet de ce sacrifice est d'abord d'effacer les péchés des vivants. Comme à la cène et au calvaire, le Christ s'offre sur l'autel « in remissionem peccatorum ». « Lavat itaque nos (Christus) a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum eiusdem beatae passionis ad altare memoria replicatur [2]. » C'est ensuite d'effacer les péchés des morts, et de délivrer ces morts de la peine qu'ils ont à souffrir à cause de ces péchés dans l'autre vie. Le dogme du purgatoire, en se dégageant complètement à l'époque que nous étudions, entraîne comme conséquence une estime de plus en plus grande de la messe comme sacrifice expiatoire et propitiatoire, et comme moyen de soulager les défunts. Saint Grégoire a, sur ce point, donné surtout par ses *Dialogues* une impulsion décisive. A l'interrogation de Pierre : « Quidnam ergo esse poterit, quod mortuorum valeat animabus prodesse ? » le pape répond : « Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum animae expetere videantur » ; et il raconte immédiatement, à l'appui de son assertion, deux traits, dont le second est l'origine de la dévotion du trentain grégorien [3]. Cette indication de saint Grégoire a été suivie [4], et elle a dû contribuer pour sa part à introduire l'usage des

1. *Exposit. brev. liturg. gallic.*, col. 94.
2. Bède, *Homil.* I, 14, col. 75; *Hexaemer.*, III, col. 151; S. Maxime de Tur., *Sermo* LXXVII, col. 690; S. Grég., *In evang. homil.* XXXVII, 7.
3. *Dialog.*, IV, 55; cf. 57.
4. V. S. Isidore, *De eccles. offic.*, I, 18, 11.

messes basses ou privées qui font leur apparition vers son époque[1].

Mais le sacrifice eucharistique n'obtient pas seulement aux vivants et aux morts la rémission de leurs péchés; il obtient encore aux vivants les autres grâces spirituelles ou même temporelles dont ils ont besoin. Saint Grégoire aime à en donner des exemples, comme il l'a fait pour le soulagement apporté aux défunts[2].

On trouve, vers la fin de ses *Dialogues*, un passage qui résume assez bien ce que nous avons dit ici sur l'eucharistie, et qui peut conclure heureusement ce paragraphe :

« Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis, iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora, ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus iungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? Sed necesse est ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus[3]. »

§ 10. — La pénitence[4].

La période du ve au viiie siècle a vu se produire

1. La règle (retouchée) de saint Chrodegand réprouve comme un abus l'usage, qui évidemment tendait à se répandre, de dire la messe sans aucun assistant, cap. LXXVII (*P. L.*, LXXXIX, col. 1089, 1090).
2. *Dialog.*, IV, 57; III, 3; *In evang. homil.* XXXVII, 8.
3. *Dialog.*, IV, 58, 59.
4. Sur ce paragraphe voir spécialement : A. Boudinhon, *Sur l'histoire*

dans la discipline pénitentielle des transformations profondes que nous devons étudier de près. Aussi n'est-il pas inutile de rappeler brièvement quel était exactement l'état de cette discipline à la mort de saint Augustin, moment où commence notre enquête.

On peut le résumer ainsi[1].

La pénitence est due pour les péchés plus graves commis après le baptême; non seulement pour les trois fautes *ad mortem* (apostasie, adultère, homicide), mais généralement pour les fautes que nous qualifions actuellement de *mortelles,* pour celles, dit saint Augustin, dont l'apôtre affirme que leurs auteurs n'entreront point au royaume des cieux.

L'*actio paenitentiae* comporte d'abord une accusation secrète et détaillée de ces fautes, — puis l'accomplissement d'une expiation (exomologèse) imposée par le confesseur, et proportionnée à la nature des fautes et aux dispositions du pénitent. Cette expiation a deux degrés. Tantôt elle est *plénière, solennelle, publique,* quand les fautes d'ailleurs très graves (*ita*

de la pénitence, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, II (1897), p. 496 et suiv. E. VACANDARD, article *Confession* dans le *Dictionn. de théol. catholique.* P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théologie positive*, 1re série, 3e édit., Paris, 1904, p. 145-194. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der DG.*, 4e édit., § 59 (p. 475 et suiv.). A. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendlichen Kirche*, Halle, 1851. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883; *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898 (ces deux volumes sont cités comme les tomes I et II du même ouvrage, *Die Bussbücher*). P. FOURNIER, *Étude sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, VI-IX (1901-1904). B. BRAT, *Les livres pénitentiaux et la pénitence tarifée*, Brignais, 1910. A. MALNORY, *Quid Luxovienses monachi, disciculi sancti Columbani, ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint*, Parisiis, 1894.

1. Nous occupant ici de l'histoire des dogmes et non de la discipline, on comprend que nous n'entrions pas dans tous les détails que comporterait une histoire de la discipline pénitentielle. On excusera cependant la longueur relative de ce paragraphe, en raison de l'importance de la matière dont il traite, et des éléments très complexes dont il a fallu y tenir compte.

gravia) ont un caractère scandaleux : c'est celle qui est imposée notamment pour les trois péchés *ad mortem*. Le pénitent, revêtu du cilice et ayant reçu l'imposition de la main *in paenitentiam*, associe par ses larmes et ses prières la communauté chrétienne à sa pénitence[1]. D'autres fois, pour les péchés moins graves ou restés plus ou moins secrets, l'expiation s'accomplit par des exercices privés et moins durs (*quibusdam correptionum medicamentis*).

La troisième partie de l'*actio paenitentiae* est la réconciliation. Toute réserve ayant cessé, la réconciliation est accordée à tous les pécheurs, mais pas à tous dans les mêmes conditions. Il en est, comme les vierges consacrées à Dieu et les moines incontinents, dont la pénitence doit durer toute la vie, et à qui, à la fin, on n'accorde que la communion[2]. D'autres, devenus apostats et idolâtres puis repentants, sont réconciliés, mais seulement aussi au moment de la mort[3]. D'autres enfin, moins coupables, sont absous le jeudi saint. Il reste bien entendu d'ailleurs que les pécheurs peuvent toujours demander la pénitence même à leurs derniers moments, et qu'alors, quelque courte ou même nulle qu'ait été leur expiation, on ne leur refuse pas l'absolution et la communion[4].

Sauf à Rome où, depuis le pape Marcel (304-309)[5],

1. Sur le fait de savoir si le pénitent était exclu de l'église, v. A. Boudinhon, *La missa paenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, VII (1902), p. 1-20. P. Batiffol, *La missa paenitentium en Occident*, dans le *Bulletin de littér. ecclés.*, 1902, p. 5-18.

2. Sirice, *Epist. ad Himerium*, 7 (*P. L.*, XIII, 1137). Le pape ne parle pas d'absolution, mais seulement de la communion peut-être parce qu'il s'agit de moines et de moniales. Fauste de Riez, on le verra, regardait la profession monastique comme l'équivalent de l'*actio paenitentiae*.

3. *Ibid.*, 4, col. 1136.

4. Innocent I, *Epist. ad Exuperium*, 5, 6 (*P. L.*, XX, 498).

5. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, p. 164; cf. p. 249.

les simples prêtres des paroisses étaient chargés d'entendre la confession des pénitents, de leur enjoindre la pénitence convenable et d'en surveiller l'accomplissement, et sauf le cas de nécessité en danger de mort, toutes les parties de l'*actio paenitentiae* étaient, en Occident, au commencement du v[e] siècle, réservées à l'évêque. C'est l'évêque qui entendait la confession du pénitent, qui fixait sa pénitence et en surveillait l'exécution, enfin qui le réconciliait à Dieu et à l'Église par l'absolution[1].

Les clercs ne sont pas soumis à la pénitence. S'ils commettent des fautes graves qui soient publiques et scandaleuses, ils sont directement déposés. Si leurs fautes n'ont pas ce caractère, ils les expient privément, mais en aucun cas ils ne sont rangés dans la catégorie des pénitents ni ne reçoivent l'imposition de la main, puisque d'ailleurs le fait d'avoir été pénitents les priverait de l'exercice de leur cléricature[2].

D'autre part, l'*actio paenitentiae* n'est accordée qu'une fois ; et elle a pour effet d'interdire au pénitent même réconcilié le mariage ou l'usage du mariage antécédent, le négoce et le service militaire. Si donc le pénitent enfreint ces défenses ou retombe dans ses anciennes fautes, il ne sera plus admis à renouveler le *cursus* de la pénitence : il devra seulement pleurer et expier privément ses rechutes. On lui permettra d'assister avec les fidèles aux offices de l'Église ; mais on lui refusera la communion jusqu'au moment de la mort, moment où on lui donnera le viatique[3], et le viatique seul.

Tel était, vers 430, dans l'Église latine, l'état de la

1. *Conc. de Carthage* de 418, can. 3 et 4 (MANSI, III, 735); cf. *conc. d'Hippone* de 393, can. 34 (MANSI, III, 885, XXXII).

2. SIRICE, *Epist. ad Himer.* 8, 11, 18; INNOCENT I, *Epist. ad Exuper.*, 2-4.

3. SIRICE, *Epist. ad Himer.*, 6.

discipline pénitentielle. Or à cet état les siècles suivants devaient apporter des changements sensibles, qu'il faut maintenant étudier.

Le premier est l'introduction ou du moins l'usage rendu plus fréquent de la pénitence privée, et la pratique rendue de plus en plus rare au contraire, la disparition graduelle de la pénitence publique ou plénière.

Celle-ci présentait en effet des inconvénients qui devaient forcément en éloigner les fidèles. Ce n'est pas, comme on l'a cru et répété longtemps, qu'elle dût être précédée d'une accusation publique des fautes à expier, puisque saint Léon, dans une lettre datée de 459, interdit absolument, comme contraire à la « règle apostolique », de lire publiquement la confession écrite des pénitents, « cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta... Sufficit enim illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedit[1] » ; mais elle débutait d'abord par une humiliation très dure. Le pénitent, revêtu du sac ou du cilice, en présence de toute l'assemblée des fidèles, recevait l'imposition des mains de l'évêque et était séparé au moins moralement de la communauté chrétienne : il devait couper ses cheveux, et porter pendant tout le temps que durait son expiation des vêtements de deuil[2]. Cette expiation elle-même était rigoureuse et souvent fort longue[3] ; et surtout la pénitence plénière entraînait des conséquences infiniment gênantes :

1. *Epist.* CLXVIII, 2. Le pape suppose cependant qu'il y a eu des abus de ce genre dans quelques églises d'Italie.

2. S. Jérome, *Epist.* LXXIII ; S. Césaire, *Sermo* CCLXI, 1 (*P. L.*, XXXIX). *Conc. d'Agde* de 506, can. 15 (Mansi, VIII, 327) ; S. Isidore, *De eccles. offic.*, II, 17, 3-5. En Espagne, au VIIe siècle, on laissait, au contraire, croître les cheveux et la barbe, « ut demonstrent abundantiam criminum quibus caput peccatoris gravatur ».

3. Voir quelques détails dans S. Césaire, *Sermo* CCLXI, 3.

le pénitent même réconcilié, on l'a dit plus haut, ne pouvait plus ni porter les armes, ni se livrer au négoce, ni se marier s'il ne l'était pas ou user du mariage s'il était déjà marié[1]. Ajoutons que cette pénitence, comme on l'a remarqué, ne pouvait pas se renouveler et laissait les relaps dans une situation plutôt dangereuse pour leur salut. Toutes ces circonstances expliquent bien la répugnance que les pécheurs, et surtout les barbares convertis, éprouvaient à s'y soumettre, et la tendance de plus en plus marquée, que l'on constate au ve et au vi^e siècle, à en retarder l'acceptation jusqu'à la dernière maladie.

Pour obvier à ces inconvénients et enrayer le relâchement dont ils étaient l'occasion, on usa généralement de palliatifs; dans quelques provinces on préféra des mesures d'une rigueur outrée.

Les palliatifs eurent pour objet d'atténuer les conséquences de la discipline en vigueur. Par exemple, on ne donnait la pénitence à un sujet marié que moyennant le consentement de l'autre partie[2]. On ne devait point la donner aux jeunes gens, trop exposés par la ferveur de leur âge à violer leurs engagements et à rechuter[3]. De ces engagements on accordait même des sortes de dispenses. Saint Léon, dans sa lettre CLXVII[4], examine le cas de ceux qui, après avoir reçu la pénitence, soutiennent des procès, font du négoce, rentrent dans l'armée ou prennent un service public, ou enfin se marient. Il ne veut absolument pas qu'après l'*actio paenitentiae* on revienne « ad militiam saecularem »;

1. SIRICE, *Epist. ad Himer.*, 6; S. LÉON, *Epist.* CLXVII, inquisit. 10-13.
2. *Conc. d'Arles* de 443 ou 452, can. 22; *conc. d'Orléans* de 538, can. 24 (MANSI, IX, 18).
3. *Conc. d'Agde* de 506, can. 15; *d'Orléans* de 538, can. 24 (MANSI, VIII, 327; IX, 18); cf. S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLVI, 3.
4. Écrite en 458 ou 459; inquisitio 10-13.

mais il tolère, bien qu'avec répugnance, que l'on soutienne, surtout devant le for ecclésiastique, un procès nécessaire, et que l'on exerce un commerce honnête, s'il en est où l'on puisse éviter le péché. Quant aux jeunes gens qui, se trouvant en danger de mort ou devenus captifs, ont accepté la pénitence, puis qui, délivrés du péril, se sont mariés pour éviter l'incontinence, il ne voit dans leur cas qu'une faute légère sur laquelle il convient de fermer les yeux [1]. « In quo tamen, ajoute-t-il, non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilius aestimamus. » Saint Léon apercevait donc les vices du système pratiqué jusque-là, et son défaut d'adaptation aux conditions nouvelles de la vie chrétienne ; mais lié par des règles vénérables et par son respect du passé, il avait peine à passer outre.

D'autres évêques d'ailleurs étaient moins clairvoyants et plus sévères. Dans la Viennoise et la Narbonnaise, quelques rigoristes, pour empêcher qu'on ne renvoyât au moment de la mort de demander la pénitence, refusèrent de l'accorder aux mourants qui la sollicitaient. Le pape Célestin protesta au nom de la miséricorde divine et de la puissance de la grâce [2] ; et saint Léon, tout en blâmant la négligence de ces chrétiens qui retardent leur pénitence jusqu'au moment « quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis », décida cependant qu'on ne devait leur refuser ni l'*actio paenitentiae*, ni la réconciliation (*nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda*) [3] ; et cela même quand, les ayant demandées une première fois, ils les avaient ensuite refusées, à la suite d'une amélioration de leur état [4]. Le concile

1. Cf. *conc. de Tolède* de 638, can. 8 (MANSI, X, 666)
2. *Epist.* IV, 3. La lettre est de 428.
3. *Epist.* CVIII, 4, 5, écrite en 452.
4. *Epist.* CLXVII, inquis. 9.

d'Orange de 441 donna une première satisfaction à la doctrine romaine en déclarant que l'on accorderait le viatique, mais le viatique seulement, aux moribonds qui auraient demandé la pénitence, à charge pour eux s'ils revenaient à la santé, de compléter leur expiation (can. 3). Le canon 20 des *Statuta Ecclesiae antiqua*[1] alla plus loin, et établit qu'on leur donnerait l'absolution avant le viatique. Mais la résistance rigoriste ne fut point vaincue pour autant. Ses fauteurs discutèrent la valeur de la pénitence ainsi entreprise *in extremis*, et Fauste de Riez, entre autres, déclara tout net que cette pénitence ne lui inspirait aucune confiance, qu'elle était une insulte plus qu'un hommage à Dieu, que la seule pénitence salutaire était la pénitence faite et accomplie, et non pas seulement reçue[2]. L'opinion de Fauste fit scandale. Gennade se déclara contre elle[3]; de même saint Avit de Vienne[4]; saint Césaire la discuta et, tout en admettant qu'il y avait, à la mort, des pénitences fausses et inutiles, il enseigna cependant qu'il y en avait aussi de sincères et de fructueuses[5]. Mais il insista sur le péril que courait le pécheur, en renvoyant sa pénitence au dernier moment, de n'avoir ni le temps ni la possibilité de se convertir, et de périr misérablement. C'est un thème qu'il a souvent repris, preuve que sa parole ne trouvait pas tout l'écho qu'il aurait voulu[6]. Contre la pénitence plénière, telle qu'elle était pratiquée, on élevait toujours la difficulté de l'accomplir, les suites qu'elle entraînait, et aussi sans doute l'impossibilité de la renouveler en cas de re-

1. V. le texte plus exact donné dans *P. L.*, LVI.
2. *Epist.* V, p. 184 (*P. L.*, LVIII, 845); *Sermo* CCLV (*P. L.*, XXXIX, 2216). Ce sermon paraît en effet devoir être attribué à Fauste.
3. *De eccles. dogm.*, 80. Gennade qualifie de novatiens les partisans de Fauste.
4. *Epist.* II, édit. U. Chevalier (Sirmond, IV).
5. *Sermo* CCLVI; CCLVII, 3, 4 (*P. L*, XXXIX).
6. V. les sermons CCLVI-CCLIX (*P. L.*, XXXIX).

chute[1]. Ne pouvait-on, tout en la conservant pour les fautes d'une gravité vraiment exceptionnelle, organiser à côté d'elle, pour les fautes plus communes et, hélas! trop fréquentes bien que graves encore, une *actio paenitentiae* d'un usage plus commode?

Oui, on le pouvait, et il semble bien que, lentement, cette organisation fut ébauchée çà et là dans le courant des v[e] et vi[e] siècles pour être complètement achevée au vii[e]. La pénitence privée conserva tel qu'elle le trouvait le rite de la confession qui était déjà secrète : elle conserva également, du moins pendant un certain temps, le rite de l'absolution publique du jeudi saint : le pénitent privé recevait son absolution mêlé aux pénitents publics; mais elle se distingua de la pénitence plénière ou solennelle en ce que le pénitent, sa confession faite, accomplit privément et en son particulier, sans qu'aucune cérémonie le mît à part de la communauté des fidèles, les œuvres satisfactoires que le confesseur lui avait imposées. De plus, elle n'entraîna pas, pour celui qui s'y était soumis, les interdictions qu'entraînait la pénitence publique et dont il a été question plus haut; et enfin nous verrons qu'elle devint assez vite renouvelable. C'était le remède trouvé aux inconvénients que présentait l'ancienne discipline.

On en rencontre, en Occident, les premiers vestiges dans saint Augustin. Comme nous l'avons déjà remarqué[2], celui-ci distinguait deux sortes de satisfaction pénitentielle, l'une plus douce pour les péchés secrets, qui s'opère « quibusdam correptionum medicamentis », l'autre *luctuosa, lamentabilior, gravior,*

1. S. Césaire, *Sermo* CCLVIII, 2.

2. V. plus haut, p. 388, et tome II, p. 422. Je dis qu'on en rencontre les premiers vestiges, car il peut se faire — et j'inclinerais à le croire — que la pratique en soit plus ancienne.

quand les péchés sont énormes, connus et scandaleux (*ita gravia*). Vers le même temps, le pape Innocent Ier, écrivant à l'évêque d'Eugubio, Decentius, lui mande que tous les pénitents sont, à Rome, sauf urgence et nécessité, absous le jeudi saint; mais il les partage en deux catégories, ceux qui font pénitence *ex gravioribus*, et ceux qui font pénitence *ex levioribus commissis*[1]. Un peu plus tard, en 458 ou 459, saint Léon juge le cas d'enfants baptisés, devenus captifs des païens, et qui, rendus à la liberté, sollicitent la communion. Il décide que ceux d'entre eux qui se sont rendus coupables d'idolâtrie, d'homicide ou de fornication ne seront admis à la communion que moyennant la pénitence publique; mais que ceux qui ont simplement mangé des viandes immolées aux idoles « possunt ieiuniis et manus impositione purgari[2] ». En même temps, et tout en déclarant que l'économie établie par Dieu pour le pardon des péchés après le baptême est que ce pardon ne peut être obtenu que par les supplications des prêtres[3], saint Léon ne cesse de presser de faire pénitence, et cela chaque année surtout aux approches de Pâques, ces chrétiens que l'on ne voit pas dans les rangs des pénitents publics, et qui ont vécu cependant toute l'année dans la négli-

1. *Epist.* XXV, 10 (*P. L.*, XX, 559) : « De paenitentibus autem qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat. » La lettre est de 416. Les *leviora commissa* ne sont pas ici ce que nous appelons des péchés véniels : ce sont des péchés *non ita gravia* au sens de saint Augustin.

2. *Epist.* CLXVII, inquis. 19. Cf. la note de Quesnel, col. 1503, 19.

3. *Epist.* CVIII, 2 : « Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per paenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent, proprio se iudicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. » La lettre est de 452.

gence de leurs devoirs[1]. Il n'a pas l'intention pourtant de leur imposer la pénitence plénière, et leurs fautes — fautes d'omission surtout et de relâchement moral — ne l'exigent probablement pas ; et c'est donc qu'il leur demande une pénitence privée dans laquelle interviennent cependant les « supplicationes sacerdotum ».

Et la chose est bien plus claire encore dans les sermons de saint Césaire d'Arles. Le saint distingue très nettement, comme toute l'antiquité chrétienne, des *peccata minuta* qui ne tuent pas l'âme, mais qui la défigurent et qu'il faut expier par les bonnes œuvres, et des *peccata capitalia* qui méritent l'enfer, et dont il faut absolument faire pénitence sous peine de damnation[2]. Quelle sera cette pénitence ? demande-t-il. Elle pourra être publique[3] ; mais cela n'est pas nécessaire au salut. Saint Césaire met une différence entre *accipere paenitentiam*, ce qui représente la pénitence plénière, et *agere paenitentiam*, ce qui est accomplir privément la pénitence[4]. Or il est requis, dit-il, que l'on *fasse* pénitence, mais non pas qu'on *reçoive* la pénitence : « Qui haec (opera paenitentiae) implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet[5]. » « Et ille quidem qui paenitentiam publice accepit poterat eam secretius agere : sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere, ideo adiutorium totius populi cupit expetere[6]. » Il est impossible d'être plus clair, et de marquer plus précisément l'existence, à côté de la pénitence publique ou

1. *Sermo* XLIII, 2, 3 ; XLIV, 1 ; XLIX, 1, 2 ; L, 1, 2.
2. *Sermo* CIV, 1-4, 6-8.
3. *Sermo* CIV, 7 ; CCLXI, 1.
4. *Sermo* CCLVI, 1, 4 ; CCLIX, 1.
5. *Sermo* CCLVI, 1.
6. *Sermo* CCLXI, 1.

plénière, d'une pénitence privée. Et cette distinction permet à Césaire de répondre aux difficultés de ses auditeurs : « Ego iuvenis homo uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere[1] ? » Ce n'est pas ce que l'on vous demande, répond le prédicateur : on peut faire pénitence utilement sans cela : « Vera enim conversio sine vestimentorum commutatione sufficit sibi[2]. »

Maintenant, cette pénitence privée, dont parle saint Césaire, consistera-t-elle uniquement en des œuvres expiatoires et un changement de vie, sans aucun recours aux préposés de l'Église soit pour la confession, soit pour l'absolution ? Non : la confession s'impose. Saint Césaire en formule très généralement la loi au *Sermo* CCLIII, 1 : La volonté de Dieu est que nous confessions nos péchés non seulement à lui, mais aux hommes ; et il continue : « Quomodo enim nobis peccatorum vulnera nunquam deesse possunt, sic et confessionis medicamenta deesse non debent[3]. » Au *Sermo* CCL, après avoir expliqué l'*Alligate per fasciculos ad comburendum* des pécheurs que les anges lieront ensemble pour les jeter au feu, « rapaces cum rapacibus, adulteros cum adulteris, fornicatores cum fornicatoribus, homicidas cum homicidis, avaros cum avaris, iracundos cum iracundis, falsos testes cum falsis testibus, fures cum furibus, derisores cum derisoribus, similes cum similibus », il exhorte les coupables à éviter cette condamnation par la pénitence, par la confession et les œuvres satisfactoires imposées par les prêtres : « Confessionem quaeramus puro corde, et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus » ;

1. Allusion à la retraite dans un monastère que pratiquaient souvent dès lors les pénitents publics.
2. *Sermo* CCXLIX, 6 ; cf. CCLVIII, 2.
3. *Sermo* CCLIII, 1.

et ailleurs, « confitendo et paenitentiam agendo[1] ». Et il semble bien qu'il veuille parler, en ces occasions, de pénitence simplement privée[2].

Quant à l'absolution pour la pénitence privée, saint Césaire, il est vrai, ne la mentionne nulle part explicitement; mais aussi allait-elle de soi, puisqu'elle se confondait avec l'absolution publique du jeudi saint; et ce n'est pas d'ailleurs sur quoi il avait à exhorter ses auditeurs.

Saint Avit, en tout cas, en parle nettement dans sa lettre xvi, et pour un cas où sa doctrine se révèle absolument semblable à celle de saint Césaire. Un vieillard du diocèse de Grenoble est engagé dans un commerce incestueux, et paraît peu disposé à expier sa faute. L'évêque Victorius demande à saint Avit ce qu'il pense de ce cas difficile. Après avoir vu le coupable, saint Avit répond que, puisque le vieillard s'engage à éloigner sa complice, il est prudent de ne pas lui imposer la pénitence plénière : « De caetero quod ad paenitentiam exspectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur. » C'est un esprit ombrageux (*homo crudus*), qu'une trop grande sévérité ferait s'obstiner dans sa résistance; la suppression de l'occasion du péché lui servira de pénitence, et on pourra le réconcilier après ce sacrifice : « Excussus ab scelere, suscipiatur ad veniam; patiatur paenitentiam cum perdit peccandi occasionem; profiteatur, cum amiserit voluntatem[3]. »

1. *Sermo* CCL, 1, 2; CCLVIII, 1.
2. Saint Césaire en effet, quand il parle de pénitence publique, en fait ordinairement mention expresse.
3. Gennade remarque que l'on pouvait commuer en quelque sorte la pénitence publique, quand elle était due, en pénitence privée, par l'entrée dans un monastère; et il ne semble pas qu'alors l'absolution fût donnée : la rémission des fautes était obtenue par la vie d'expiation du moine : « Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis

Il est donc avéré que, au plus tard au temps de Césaire et de saint Avit, c'est-à-dire dans la première moitié du vi[e] siècle, la pénitence privée était pratiquée dans le midi de la Gaule et probablement en Italie. Deux faits contribuèrent à étendre et confirmer cette pratique.

Le premier est la fondation de l'ordre et la rédaction de la règle de saint Benoît (vers 480-543). L'influence de cette règle se fit certainement sentir en dehors des monastères pour lesquels elle avait été écrite. Or, elle demandait aux moines des coulpes et des confessions fréquentes. Les fautes publiques étaient publiquement amendées; « si animae vero peccati, continue la règle, causa latens fuerit, tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat, qui sciant curare sua et aliena vulnera non detegere et publicare[1] ».

L'autre fait, d'une influence plus directe, fut l'importation en France et en Italie, par saint Colomban, des usages bretons sur la pénitence privée[2]. A l'extrémité nord-ouest du monde chrétien d'Occident en effet, en Irlande et en Angleterre, vivaient des chrétientés qui paraissent avoir ignoré ou du moins laissé tomber très tôt chez elles la pratique de la pénitence

studio per vitae correctionem et iugi, immo perpetuo luctu miserante Deo » (*De eccles. dogm.*, 53). Cf. Fauste, *Sermo* III (*P. L.*, LVIII, 875) : « Detur paenitentia saeculari, cuius adhuc cervix sub iugo dependet saeculi... Caeterum, si abrenuntians saeculo et eius militiae, et spondens se cunctis diebus serviturum Deo, cur paenitentiam mereatur?... Igitur abrenuntianti publica paenitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit, et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur eius delicta quae gessit in saeculo... Ergo post chirographum de quo se monachus debitum ex tota fide promiserit adimplere, etsi fidelis factus peccaverit in saeculo, post abrenuntiationem iterum factam, dominicum corpus non dubitet accipere. » La profession monastique était regardée comme un second baptême.

1. *Regula*, XVI (*P. L.*, LXVI, 694). Les *spirituales seniores* dont il est ici question n'étaient cependant pas l'équivalent des πατέρες πνευματικοί des grecs, c'est-à-dire des moines confesseurs.

2. Sur ce qui suit v. D. L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 274 et suiv.

publique, et ne connaissaient que la pénitence privée. A la fin du v[e] ou au début du vi[e] siècle, une littérature commence à s'y former, la littérature des *pénitentiels*, dont les monuments, se rattachant aux noms vénérés de saint David († 564), de saint Vennian († 552), de saint Gildas († 565 ou 570) et plus tard de Cumméan († 661), fixent pour chaque espèce de péché l'expiation à imposer au pénitent[1]. L'emploi de ces petits livrets, d'abord restreint aux églises celtiques et bretonnes, se répandit, au vii[e] siècle, après la conquête anglo-saxonne, dans les églises établies chez les vainqueurs par saint Augustin de Cantorbéry et ses successeurs. Théodore de Cantorbéry († en 690) écrivit lui aussi un pénitentiel ; de même Bède et son disciple Ecgbert d'York (év. de 735 à 766)[2]. Or le pénitentiel de Théodore déclare explicitement que « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est[3] ». C'est précisément cet usage breton de la pénitence exclusivement privée que saint Colomban avait apporté sur le continent, vers 590 à Luxeuil, puis à Bobbio en 613[4]. Malgré l'opposition que rencontrèrent d'abord en général saint Colomban

1. Voir ces différents écrits dans les éditions de Wasserschleben et de Schmitz, *opp. cit.* Nous ne les avons plus dans leur teneur originale : on les retrouve engagés et combinés avec d'autres éléments dans des pénitentiels postérieurs, où l'on peut, dans une certaine mesure, les discerner.

2. V. ces documents dans Wasserschleben et Schmitz.

3. Schmitz, *Die Bussbücher*, II, p. 580.

4. On a, sous le nom de saint Colomban, un pénitentiel dont l'absolue authenticité n'est pas établie. Il contient la disposition suivante : « Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est, si cor mundum non habuerit » (30; Schmitz, *Die Bussbücher*, I, p. 601). La règle de saint Colomban porte au chapitre X : « Diversitas culparum diversitatis paenitentiae medicamento sanari debet. Itaque, fratres, huiusmodi statutum est a sanctis Patribus ut demus confessionem de omnibus non solum capitalibus criminibus sed etiam de maioribus negligentiis : quia confessio et paenitentia de morte liberant » (*P. L.*, LXXX, 216).

et ses coutumes, la pénitence privée et l'usage des pénitentiels se firent d'autant mieux accepter qu'ils trouvaient des antécédents ou correspondaient à des nécessités réelles. Les disciples de saint Colomban d'ailleurs ne se renfermèrent pas dans les cloîtres : devenus évêques, abbés, missionnaires et pasteurs ayant charge d'âmes, beaucoup d'entre eux introduisirent naturellement et d'autorité, dans l'exercice de leurs fonctions et de leurs charges, les usages de leur ordre. Et c'est ainsi que la pénitence privée, que l'on voit paraître au ve siècle en France et en Italie, s'organisa définitivement au viie comme la pénitence ordinaire et normale. La pénitence publique demeura l'exception pour certaines fautes scandaleuses et révoltantes. Au viiie siècle, les pénitentiels étaient partout répandus[1].

L'adoption de la pénitence privée conduisait naturellement à admettre comme possible la réitération de la pénitence, puisque le principe fermement maintenu de l'unicité de la pénitence n'en visait que la forme solennelle. Ces pénitents, que le pape Innocent Ier nous montre expiant pendant le carême leurs *commissa leviora,* devaient évidemment renouveler cette pénitence au moins de temps en temps, sinon chaque année. Mais nous avons d'ailleurs de cette époque, en cette matière, une donnée doctrinale précise. Ce sont les paroles d'un évêque africain du milieu du ve siècle, Victor de Cartenna. Dans son traité *De paenitentia*[2], l'auteur insiste d'abord sur la grande loi de la confession des péchés : « Age igitur, paenitens, propria scelera confitere, pande Deo tuae iniquitatis arcana, denuda secreta pectoris tui » (1). Cet aveu est nécessaire, non pas que

1. Sauf, naturellement, en Afrique et en Espagne. Les plus anciens pénitentiels que nous possédions d'Allemagne, de France ou d'Italie, datent, dans leur forme actuelle, de la fin du viiie siècle.

2. Edité parmi les œuvres de Saint Ambroise, *P. L.*, XVII, 791 et suiv.

Dieu ignore les fautes qu'on lui confesse, mais parce que cette confession révèle le pénitent à lui-même et est déjà un remède; parce que, aussi, le médecin a besoin qu'on lui fasse connaître le mal, sinon il ne saurait appliquer le remède convenable : « Tunc enim poteris perfectum consequi beneficium medicinae si non celes medico tuae vulnera conscientiae. Caeterum qualiter curandus eris qui ea quae sunt in te absconsa non pandis? » (3). Puis l'évêque répond successivement aux excuses que cherche le coupable. Celui-ci, entre autres choses, prétexte qu'il est un relaps, que relevé une première fois de ses fautes, il y est retombé et s'y est en quelque sorte enlisé : « Peccata peccatis adieci, et qui iam cadens erectus fueram, iterum cecidi, et conscientiae meae vulnus iam pene curatum peccati exulceratione recruduit ». Que répond l'auteur? Qu'il faut encore recourir au même médecin, au même remède : « Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est, qui ante curavit, medicum non mutabis... noto te sanabit antidoto... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis » (12, et cf. 24).

La règle de conduite tracée ici par Victor de Cartenna fut sans doute goûtée, en Espagne, d'un certain nombre de pécheurs; car nous trouvons en 589 un concile de Tolède qui, dans son canon 11, se plaint qu'en plusieurs églises, des chrétiens font de leurs péchés une pénitence détestable, « ut quotienscumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent[1] ». Le concile condamne cette pratique, mais il la constate; et elle devait être plus forte que ses proscriptions. L'influence des moines et l'usage des pénitentiels ne tardèrent pas à rendre ordinaire la réitération de la pénitence privée. Au milieu du

1. MANSI, IX, 995.

VIII[e] siècle, la loi commence à se dessiner qui impose l'obligation de se confesser une ou plusieurs fois par an. Un concile de Bavière de 740-750 ne fait que conseiller la confession pure et simple [1] ; mais saint Chrodegand, évêque de Metz (742-764), l'impose à son clergé au moins deux fois par an : « Constituimus ut in anno vel binas vices clerus noster confessiones suas ad suum episcopum pure faciat, eis temporibus, una vice in initio quadragesimae ante Pascha, illa alia vice a medio mense augusto usque kalend. novembris [2]. »

Il est dit dans ce texte que les clercs doivent se confesser *à l'évêque :* un peu plus loin cependant, saint Chrodegand ajoute que, si les clercs en éprouvent le besoin, ils se confesseront, en dehors de ces temps, « ad episcopum, vel ad alium sacerdotem cui episcopus decreverit ». Le *sacerdos* ici n'est plus l'évêque, mais un simple prêtre. Et c'est encore un des changements que la période dont nous nous occupons a introduits dans la discipline pénitentielle : l'attribution aux prêtres, comme ministres ordinaires, du pouvoir de recevoir les confessions et d'absoudre les pénitents. Sans doute, on ne le leur avait jamais complètement refusé. On a vu qu'à Rome, dès le IV[e] siècle, des prêtres pénitentiers recevaient la confession des pécheurs et leur imposaient la pénitence à accomplir ; et les conciles mêmes qui interdisaient aux prêtres de réconcilier publiquement les pénitents, leur reconnaissaient en même temps le droit et leur imposaient le devoir de les absoudre, avec l'agrément de l'évêque et en cas de nécessité pressante, si l'évêque était absent [3]. Mais il

1. MANSI, XIII, 1027.
2. *Regula canonicorum*, XIV (*P. L.*, LXXXIX, 1104). La recension plus longue, publiée dans le même volume, col. 1057 et s., contient (col. 1071-1073) un dispositif plus complet, mais elle a été retouchée.
3. « Ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet paenitentes nisi absentia episcopi et necessitate cogente. » *Conc. d'Hippone* de

était naturel que, la pénitence devenant plus fréquente et moins solennelle, les simples prêtres en devinssent aussi plus souvent les ministres. C'est bien de quoi se plaint le concile de Tolède de 589, cité plus haut. On en vient à réitérer la pénitence aussi souvent que l'on tombe, et c'est à un prêtre (*presbytero*) que l'on demande la réconciliation. Mais ces plaintes ne pouvaient rien contre un développement en somme légitime. L'évêque ne pouvant plus suffire à la tâche d'entendre les pénitents et de les absoudre, il fallait bien qu'il déléguât à cet effet des prêtres pour le remplacer. L'évolution qui aboutit au nouvel état de choses s'acheva dans le courant du VIIe siècle, où l'on vit, en France, les moines de saint Colomban s'adonner au ministère de la confession. Dans le premier tiers du VIIIe siècle, le vénérable Bède ne met aucune différence entre l'évêque et le prêtre, au point de vue qui nous occupe : « Etiam nunc in episcopis ac presbyteris omni Ecclesiae officium idem ita committitur, ut videlicet, agnitis peccantium causis, quoscumque humiles ac vere paenitentes aspexerit, hos iam a timore perpetuae mortis miserans absolvat; quos vero in peccatis quae egerint persistere cognoverit, illos perennibus suppliciis obligandos insinuet[1]. »

Cette introduction des prêtres comme ministres ordinaires de la pénitence ne dut pas être étrangère à la diffusion rapide des pénitentiels en France, en Allemagne et dans la Haute-Italie. Il est certain, en effet, que la pénitence tarifée telle qu'ils la représentaient constituait un recul sur ce qui s'était pratiqué antérieurement. Jusque-là, le grand principe sur lequel

393, canon 30; *de Carthage* de 387 ou 390, can. 3 et 4; *de Séville* de 619, can. 7; *d'Agde* de 506, can. 44 (Mansi, III, 885, XXXII; III, 693; X, 559; VIII, 332).

1. *Homil*, II, 16, col. 223.

reviennent constamment les papes et les conciles, c'est que la satisfaction à imposer au coupable doit sans doute être proportionnée à la nature des fautes qu'il a commises, mais aussi à ses dispositions, à sa condition, à son âge : le confesseur reste juge, en définitive, de ce qu'il doit exiger, et les canons pénitentiaux n'ont qu'une valeur d'indication [1]. Il n'y a pas de péchés abstraits, il y a seulement des pécheurs qu'il faut juger et surtout relever : « Tempora paenitudinis, habita moderatione tuo constituente iudicio, écrit saint Léon, prout conversorum animos perspexeris esse devotos : pariter etiam habens senilis aetatis intuitum, et periculorum quorumque aut aegritudinis respiciens necessitates [2]. » Dans la pénitence tarifée, ce point de vue est changé. Et sans doute, les pénitentiels n'oublient pas complètement les recommandations anciennes. Celui de Bède, par exemple, commence par rappeler au confesseur qu'il doit considérer le sexe, l'âge, la condition, l'état, les dispositions intimes du pénitent, et y attempérer son jugement [3]; mais les diverses sortes de fautes n'en sont pas moins classées en catégories, auxquelles on assigne en particulier une pénitence fixe : « *Adulescens, si cum virgine peccaverit, annum I paeniteat.* » Or il est clair que ce mode simpliste de procéder convient à des confesseurs peu instruits, peu soucieux et peu capables d'analyse psychologique, tels qu'étaient bon nombre de prêtres aux VI[e]-VIII[e] siècles. A ce clergé les pénitentiels fournissaient des recettes tout indiquées pour chaque genre de maladies morales, des comptes faits pour

1. INNOCENT I, *Epist. ad Decentium*, 10; S. LÉON, *Epist.* X, 8; CLIX, 5, 6; S. GRÉGOIRE, *In evang. homil.* XXVI, 6; *Conc. d'Hippone* de 393, can. 30 *d'Angers* de 453, can. 12 (MANSI, III, 835, XXXI; VII, 902).
2. *Epist.* CLIX, 6.
3. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, I, p. 556.

chaque péché commis : sa médiocrité devait nécessairement les trouver commodes.

Il ne semble pas qu'avec eux la coutume ait été universellement changée, qui exigeait qu'en principe et en dehors d'une nécessité urgente, la pénitence fût accomplie avant que l'absolution fût accordée. Cette nécessité existait surtout lorsque le coupable demandait la pénitence dans sa dernière maladie ; et c'est pourquoi saint Léon pressait les pécheurs de ne pas attendre, pour revenir à Dieu, le moment « quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis[1] ». Mais si le malade revenait à la santé, il était mis au nombre des pénitents[2]. Il était inévitable cependant que l'instabilité et les périls multiples créés par les invasions barbares et les querelles continuelles entre les princes rendissent plus nombreux les cas où l'on devait absoudre immédiatement le pénitent[3]. C'est cette situation que vise le statut XXXI de saint Boniface de Mayence († 755) : « Et quia varia necessitate praepedimur canonum statuta de conciliandis paenitentibus pleniter observare ; propterea omnino non dimittantur. Curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem paenitentium singulos data oratione reconciliari. Morientibus vero sine cunctamine communio et reconciliatio praebeatur[4]. » On gardera autant que possible les prescriptions canoniques, mais, en cas de nécessité, on n'hésitera pas à réconcilier immédiatement les pénitents.

Quoi qu'il en soit, c'est par une formule dépréca-

1. *Epist.* CVIII, 5 ; *Statuta Ecclesiae antiq.*, 20 ; *Conc. de Tolède* de 675, can. 12 (MANSI, XI, 144).
2. *Conc. d'Orange* de 441, can. 3 ; *d'Epaone* de 517, can. 36 (MANSI, VI, 436 ; VIII, 563) ; *Statuta Eccl. ant.*, 21.
3. A en croire le pénitentiel qui porte le nom de saint Colomban (30), la pratique d'absoudre immédiatement le pénitent aurait été courante en Angleterre et en Irlande (SCHMITZ, *Die Bussbücher*, I, 601).
4. *P. L.*, LXXXIX, 823.

toire que l'absolution est donnée : *supplicationibus sacerdotum... sacerdotali supplicatione,* dit saint Léon[1]. Saint Grégoire, reproduisant saint Augustin, l'interprète en ce sens qu'elle délie des nœuds du péché ceux à qui la grâce de Dieu a déjà intérieurement rendu la vie spirituelle. La confession fait sortir le pénitent du tombeau : « Prius mortuum Dominus vocavit et vivificavit dicens, *Lazare, venis foras* »; l'absolution fait ensuite tomber ses liens : « Et postmodum is qui vivens egressus fuerat a discipulis est solutus... Ecce illum discipuli iam viventem solvunt quem magister resuscitaverat mortuum. » D'où l'auteur tire la conclusion : « Ex qua consideratione intuendum est quod illos nos debemus per pastoralem auctoritatem solvere quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare. » Saint Grégoire a, comme on le voit, présenté comme successifs deux effets en réalité simultanés, et qui ont l'un et l'autre leur source immédiate dans l'absolution. Mais il n'a pas, pour autant, donné à celle-ci une portée purement déclaratoire. La délivrance et la réconciliation du pécheur sont bien l'œuvre de la « pastoralis auctoritas »; c'est bien la « pastoralis sententia » qui l'absout. Bien plus, le pape en fait la remarque, même lié injustement par son pasteur, le pénitent reste lié; et si les confesseurs doivent veiller à ne porter que des sentences justes, les fidèles doivent craindre de mériter, par leurs péchés, d'être l'objet de décisions fausses[2].

Reste à dire un mot du clergé. Les changements de la discipline pénitentielle à l'époque que nous exami-

1. *Epist.* CVIII, 2, 3. V. l'ordre de la cérémonie du jeudi saint et les formules dans L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 424.

2. *In evang. homil.* XXVI, 6; *Moral.*, XXII, 31; S. PIERRE CHRYSOL., *Sermo* LXXXIV, col. 438; S. FULGENCE, *De remiss. peccat.*, I, 24; *De fide*, 37.

nons se résument, en ce qui le concerne, en deux points : 1° des gens ayant fait pénitence sont admis dans les rangs du clergé ; 2° les clercs des ordres supérieurs, comme les autres, sont admis à la pénitence.

Sur le premier point, la discipline du IVe siècle était très ferme : un homme qui avait reçu la pénitence canonique ne pouvait entrer dans le clergé[1]. Mais il semble que la règle fléchisse d'abord pour les ordres inférieurs[2], puis même pour les supérieurs au VIe siècle, à voir les protestations que ces infractions soulèvent : « Ex paenitentibus quamvis bonus clericus non ordinetur », portent les *Statuta antiqua*[3]. Les causes de ce fléchissement sont d'ailleurs aisées à comprendre. C'était, d'une part, la difficulté de trouver pour le clergé des recrues convenables ; c'était surtout l'usage, qui tendait manifestement à se généraliser, de demander la pénitence en danger de mort. Les sermons de saint Césaire supposent que c'était là une pratique fréquente[4], et saint Isidore, écrivant moins d'un siècle après, déclare que, tout le monde étant pécheur, la pénitence s'impose à tous, et que tous doivent s'y soumettre[5]. Or, il arrivait de temps à autre que ces pénitents de la dernière heure ne mouraient pas. C'étaient des chrétiens réguliers, pieux même, qui avaient sollicité la pénitence comme un remède à des fautes quotidiennes, et sans lequel on

1. SIRICE, *Epist. ad Himerium*, 18, 19 ; *Concile de Rome* de novembre 465, can. 3 (MANSI, VII, 961).

2. Un concile de Tolède de 400 tolère que l'on prenne parmi les pénitents, s'il y a nécessité ou si l'usage l'autorise, des portiers et des lecteurs, canon 2 (MANSI, III, 998).

3. *Statuta*, 84 ; *Conc. d'Agde*, can. 43 (MANSI, VIII, 332).

4. D'après les auteurs de sa *Vie*, saint Césaire ne voulait pas que personne mourût sans avoir reçu préalablement le remède de la pénitence : « cum nullum sine medicamento paenitentiae de hoc mundo vir Dei voluisset recedere » (*S. Caesarii vita*, II, 9 ; *P. L.*, LXVII, 1029).

5. *De eccles. offic.*, I, 17, 6.

ne devait point paraître devant Dieu, mais qui d'ailleurs auraient pu s'en passer. Fallait-il les exclure du clergé au cas où ils désireraient y entrer? Un concile de Gironе de 517 ne le pensa pas, et décréta que, si le malade n'avait pas accusé de faute notoire, et n'avait pas été, une fois revenu à la santé, soumis à la pénitence publique, on pouvait l'admettre dans la cléricature[1]. Cette décision fut confirmée par le concile de Tolède de 633[2], et par un autre concile de la même ville de 683[3]. Entre temps, un concile de Lérida, de 524, avait admis qu'un clerc servant à l'autel, et ayant fait pénitence pour une faute charnelle, pouvait être réintégré dans ses fonctions, tout en restant inhabile à monter à un ordre supérieur[4].

Le fait d'avoir *reçu* la pénitence, si d'ailleurs on n'avait pas accusé de faute méritant la pénitence plénière, et si l'on n'avait pas effectivement subi cette pénitence, ne fut donc plus, à partir du VIe siècle et au moins en Espagne, une cause qui empêchât d'entrer dans le clergé. Une évolution analogue et parallèle fit que l'on admit aussi et peu à peu que les clercs supérieurs pussent faire pénitence sans déchoir de leurs fonctions. Il existe sur ce point un canon d'un concile d'Orange de 441, d'une interprétation difficile à cause de sa brièveté : « Paenitentiam desiderantibus clericis non negandam[5]. » Peut-être ne s'agit-il ici que d'une pénitence absolument privée, accomplie en dehors de toute intervention de l'autorité épiscopale, et pour laquelle le clerc demande qu'on l'exempte, pour un temps, de son service liturgique[6]. Cependant la disci-

1. Can. 9, MANSI, VIII, 550.
2. Canon 54, MANSI, X, 632.
3. X, MANSI, XI, 1071.
4. Canon 5, MANSI, VIII, 613.
5. Canon 4, MANSI, VI, 437.
6. C'est l'explication de D. Leclercq (*Hist. des conc.*, II, 1, p. 438). Je

pline à cette époque était formelle : un prêtre ou diacre coupable d'une faute grave et scandaleuse ne pouvait pas, restant en fonctions, être soumis à la pénitence canonique. Il devait être déposé; et, même déposé, le concile de Carthage de 401 ne veut pas qu'on le soumette, comme les laïcs, à la pénitence publique[1]. C'est ce que répond saint Léon à la question de Rusticus de Narbonne : « Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant paenitentiae... Unde huiusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa[2]. » Le prêtre et le diacre [et l'évêque] coupables de fautes capitales, publiques ou secrètes, devront faire privément pénitence, mais ils ne seront pas mis au rang des pénitents[3]. Le pape parle généralement d'une *privata secessio*, mais nous savons que cette retraite consista bientôt et pratiquement dans l'internement plus ou moins long dans un monastère[4]. Or c'est cette coutume qui devint précisément une des

croirais plutôt qu'il s'agit bien ici de la pénitence canonique, et que c'est cette décision qui a motivé la demande de Rusticus de Narbonne à saint Léon, dont on va parler. — Le mot *pénitence canonique* dont je me sers dans cette partie de mon travail, désigne, dans mon esprit, la pénitence officielle, publique ou privée : elle s'oppose à la pénitence absolument privée, qui se fait en dehors de toute intervention du clergé, sans confession ni absolution.

1. V. supra, p. 390, et le canon 12 du concile de Carthage de 401 (MANSI, III, 726, XXVII).

2. *Epist.* CLXVII, inquis. 2.

3. Je ne vois pas de raison de restreindre la décision de saint Léon au cas de fautes secrètes : la pape parle généralement « pro crimine aliquo ». La règle qu'il pose est encore celle que rapporte saint Isidore : tout le monde doit faire pénitence, mais « a sacerdotibus et levitis, Deo tantum teste... a caeteris vero attestante coram Deo solemniter sacerdote » (*De eccles. offic.*, II, 17, 6).

4. *Conc. d'Epaone* de 517, can. 22 (MANSI, VIII, 561); S. GRÉGOIRE, *Epist.* IX, 63; XII, 31.

causes qui introduisirent dans le clergé l'usage de la pénitence canonique. Dans les monastères en effet, les clercs coupables furent soumis, au VII[e] siècle, comme les moines avec qui ils vivaient, à l'imposition de la main et à la réconciliation sacramentelle : ils reçurent la pénitence. D'autre part, le clergé ne resta pas étranger au mouvement qui portait les fidèles à demander la pénitence au lit de mort; et de cette pratique naquirent parfois des cas embarrassants. Le concile de Tolède de 683 eut précisément à trancher un cas de ce genre, à propos de l'évêque de Valeria, Gaudentius, « quod incommodae valetudinis nimietate praeventus, per manus impositionem subactus fuisset paenitentiae legibus ». Gaudentius, revenu à la santé, demandait s'il pouvait conserver ses fonctions épiscopales. Le concile décida qu'il le pouvait, parce qu'il n'avait pas d'ailleurs accusé de faute grave et scandaleuse[1]. Ainsi, au VII[e] siècle, la discipline tombait qui interdisait aux clercs supérieurs le bénéfice de la pénitence canonique. Au VIII[e] siècle, saint Chrodegand, on l'a vu plus haut, enjoignait par sa règle à son clergé de se confesser au moins deux fois l'an[2]; et les livres pénitentiels contiennent, aussi bien pour les clercs des différents ordres que pour les laïcs, les tarifs des diverses fautes qu'ils peuvent commettre.

Voici donc le terme auquel avait abouti le développement du dogme et de la discipline pénitentiels vers le milieu du VIII[e] siècle.

L'*actio paenitentiae* comprend toujours trois parties : la confession, l'expiation, l'absolution.

La confession est secrète : elle a pour objet tous les *peccata capitalia,* c'est-à-dire tous les péchés qui méri-

1. X, MANSI, XI, 1071.
2. V. supra, p. 404.

tent l'enfer et qu'actuellement nous appelons *mortels*[1].

L'expiation est publique et plénière pour certains crimes énormes et scandaleux : plus ordinairement, elle est privée. Cette pénitence privée se substitue de plus en plus à l'ancienne pénitence publique, et devient à peu près la seule pratiquée. Mais de plus, elle tend à se tarifier par l'usage des pénitentiels, chaque catégorie de fautes ayant sa peine fixée d'avance.

L'absolution reçue d'abord publiquement le jeudi saint, en dehors du cas de maladie, se donne maintenant privément et à tout moment de l'année. En principe cependant, elle n'est accordée qu'après l'accomplissement de la satisfaction pénitentielle ; mais on constate déjà des exceptions à cette règle, et ces exceptions ont tendance à se multiplier de plus en plus.

La pénitence plénière et solennelle ne se réitère pas ; mais la pénitence privée peut se réitérer. De celle-ci le simple prêtre devient le ministre ordinaire : il reçoit la confession, fixe la satisfaction, et réconcilie le pénitent.

1. C'est le sens que donne saint Césaire à l'expression *peccata capitalia*. Présentant des exemples de cette sorte de péchés, il énumère : « sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia et, si longo teneatur, iracundia, et ebrietas si assidua sit in eorum numero computatur » (*Sermo* CIV, 2 ; cf. XIII, 5 ; LXVIII, 3). On remarquera que le *sacrilège*, plus général, a remplacé l'*apostasie* ou l'*idolâtrie*. La tendance est d'ailleurs de considérer les trois anciens péchés *ad mortem* comme les trois types des péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même, sous lesquels on range tous les autres. Saint Fulgence, distinguant les *peccata levia*, qui sont le fait des justes, des *peccata gravia*, qui sont le fait des méchants (*iniqui*), dit que ceux-ci commettent ces péchés de trois façons : « aut enim sacrilegiis, aut flagitiis, aut facinoribus implicantur ». Les *sacrilegia* comprennent l'apostasie et l'hérésie ; les *flagitia* sont les péchés contre soi-même (*in seipsis immoderati atque obsceni turpiter vivunt*) ; et enfin par les *facinora* il faut entendre les dommages causés au prochain : « quando alios aut damnis aut quibuslibet oppressionibus crudeliter laedunt » (*De incarnatione*, 36, 37). — On sait que saint Grégoire compte sept vices capitaux qui naissent de l'orgueil, leur racine : « inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria » (*Moral.*, XXXI, 87 ; cf. S. ISIDORE, *Different.*, II, 161-168).

Enfin le fait d'avoir reçu la pénitence même plénière, si d'ailleurs on n'a point confessé de crime scandaleux et si l'on n'a pas de fait accompli la pénitence publique, n'est plus un obstacle à l'entrée dans le clergé et à la réception des ordres supérieurs. Réciproquement, les clercs même des ordres supérieurs sont admis à la pénitence canonique, et ils conservent néanmoins leurs fonctions, si d'ailleurs les fautes commises par eux n'exigent pas qu'ils fassent publiquement pénitence et n'ont pas entraîné leur déposition.

§ 11. — L'extrême-onction, l'ordre, le mariage.

La mention de l'extrême-onction, que nous avons rencontrée au commencement du v[e] siècle sous la plume du pape Innocent I[er] écrivant à Decentius, se retrouve plus fréquemment à mesure que l'on descend dans le haut moyen âge, et presque toujours avec rappel du texte de saint Jacques, v, 14, 15, où l'on voit cette cérémonie clairement indiquée : « Quoties aliqua infirmitas supervenerit, écrit saint Césaire [1], corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat : et inde corpusculum suum ungat; ut illud quod scriptum est impleatur in eo, *Infirmatur aliquis, inducat presbyteros, et orent super eum ungentes eum oleo; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, dimittentur ei.* » Des textes analogues reparaissent dans Cassiodore [2], dans Sonnatius de Reims (600-631) [3], dans saint Éloi de Noyon (640-659) [4], dans le vénérable

1. *Sermo* CCLXV, 3 (*P. L.*, XXXIX, 2238).
2. *Complexio in epist. sancti Iacobi*, 11 (*P. L.*, LXX, 1380).
3. *Statuta*, 15 (*P. L.*, LXXX, 445).
4. *De rectitudine catholicae conversationis* (*P. L.*, XL, 1172).

Bède[1], Ecgbert d'York[2], saint Boniface de Mayence[3]. On remarquera que Bède présente cette cérémonie comme un usage reçu dans l'Église de son temps : « nunc Ecclesiae consuetudo tenet » ; mais que, d'autre part, il observe, à la suite du pape Innocent Ier à qui il se réfère, que les fidèles peuvent eux-mêmes s'oindre ainsi de l'huile des infirmes, encore que cette huile doive être nécessairement consacrée par les évêques. Saint Boniface, dans le statut mentionné plus haut, prescrit à tous ses prêtres d'avoir avec eux de cette huile, et de prévenir les fidèles qu'ils aient à réclamer leur ministère en cas de maladie.

Saint Léon donne au sacerdoce le nom de *sacramentum*[4], mais sans préciser le sens qu'il attribue à ce mot. Au ve et au vi^e^ siècle, le nombre des ordres est depuis longtemps fixé dans l'Église latine, bien qu'on semble ne pas s'accorder sur la dignité respective des ordres mineurs. Les *Statuta Ecclesiae antiqua* (90-98) présentent la hiérarchie actuelle, *episcopus, presbyter, diaconus, subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius,* [*psalmista id est cantor*]. Saint Isidore, dans ses *Etymologies*[5], la répète, sauf qu'il met le chantre avant le portier ; mais dans son *De ecclesiasticis officiis,* il en traite dans l'ordre suivant : l'évêque, le prêtre, le diacre, le sous-diacre, le lecteur, le psalmiste, l'exorciste, l'acolythe, le portier[6]. Il remarque d'ailleurs, avec les *Statuta,* que les chantres ou psalmistes n'étaient pas proprement ordonnés, mais pou-

1. *In Iacobi epistulam* (*P. L.*, XCIII, 39).
2. *Paenitentialis libri I pars altera*, 15 (*P. L.*, LXXXIX, 416). V. aussi la règle retouchée de saint Chrodegand, LXXI (*P. L.*, LXXXIX, 1083).
3. *Statuta*, XXIX (*L. P.*, LXXXIX, 823).
4. *Epist.* XII, 3.
5. VII, 12, 3.
6. II, 5-15.

vaient être délégués à leur office par un simple prêtre.

On trouve dans les mêmes *Statuta* que je viens de mentionner les cérémonies à observer pour la collation des ordres, et de plus, pour les trois derniers, les formules à réciter. C'est l'*ordo* gallican que l'on comparera avec celui que donne saint Isidore dans le *De ecclesiasticis officiis*, et qui s'est combiné avec l'*ordo* romain pour devenir le pontifical actuel [1].

Sur les divers degrés de la hiérarchie d'ailleurs, mais surtout sur les degrés supérieurs, les documents de cette période, et entre autres les lettres des papes et les textes des conciles contiennent de nombreuses prescriptions disciplinaires dans lesquelles on n'a pas à entrer ici. Notons seulement que la continence, imposée aux évêques, prêtres et diacres dès le IVe siècle, ne paraît pas l'avoir été aux sous-diacres avant le Ve. La lettre de saint Léon à Anastase de Thessalonique [2] est peut-être le premier témoin de cette discipline, discipline romaine qui ne fut pas immédiatement appliquée partout [3].

La question la plus importante qui, à l'époque où nous sommes, se pose à propos des ordinations, est celle de leur réitération. Que penser de la valeur des ordinations conférées par les hérétiques ou les schismatiques, ou de celles faites contre les canons? A cette question la réponse, d'après la théologie augustinienne, n'est pas douteuse. Ces ordinations, bien qu'illicites, sont valides, et si le sujet ordonné doit conserver sa charge, il ne faut pas le réordonner. C'est bien en ce sens que répond saint Léon aux évêques de la Mauritanie césarienne, en 446 [4]. C'est en ce sens encore

1. Sur tout ceci voir L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 339 et suiv.
2. *Epist.* XIV, 4. Jaffé en fixe la date dubitativement en 446.
3. V. S. GRÉGOIRE, *Epist.* I, 44 (col. 505, 506).
4. *Epist.* XII, 6.

que le pape Pélage écrit à l'occasion de la consécration de Paulin d'Aquilée, en 557, par l'évêque schismatique de Milan, Vitalis, et à l'occasion de la fuite d'un autre Paulin, évêque schismatique de Fossombreuse, en Tuscie[1]. Si Pélage ne mesure pas assez ses expressions[2], sa pensée cependant n'est pas douteuse. Mais, dans les siècles suivants, les préjugés, l'ignorance et la passion obscurcirent manifestement la doctrine que le génie d'Augustin avait éclaircie. Les grecs, on l'a vu, inclinaient à rejeter les ordinations des hérétiques. Dans le conflit qui divisa, au VIe et au VIIe siècle, les églises anglo-saxonnes et bretonnes, le moine cilicien Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry, n'hésita pas à appliquer les principes dont il avait été imbu dans sa jeunesse, et s'en fit une arme contre ceux qu'on appelait *hérétiques quartodécimans*, c'est-à-dire contre le clergé breton[3]. Ceadda, northumbrien de naissance, avait été ordonné évêque d'York par l'évêque de Winchester assisté de deux évêques bretons : Théodore le fit déposer et, regardant comme nulles les ordinations qu'il avait reçues, les lui fit toutes renouveler avant d'en faire un évêque de Lichfield[4]. En même temps, il insérait dans son pénitentiel la prescription 26 : « Si quis ab ereticis ordinatus sit, iterum

1. *P. L.*, LXIX, 411, 412. Sur ces faits v. L. SALTET, *Les réordinations* p. 79-81.

2. « Pudenda, ut ita dicam, rapina in divisione non est consecratus sed execratus episcopus. Si enim ipsum nomen consecrationis rationabili ac vivaci intellectu discutimus, is qui cum universali detrectat consecrari Ecclesia, consecratus dici vel esse nulla ratione poterit » (col. 411). Et ailleurs : « Non est Christi corpus quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur » (col. 412).

3. Une des particularités des églises bretonnes était de célébrer la fête de Pâques suivant un vieux comput romain de 343, abandonné à Rome depuis longtemps, mais qui n'avait rien à voir avec l'ancien comput quartodéciman : on n'en traitait pas moins ceux qui les suivaient d'hérétiques quartodécimans.

4. *Eddii Stephani vita Wilfridi episcopi*, XV, ap. SALTET, *op. cit.*, p. 89; BÈDE, *Hist. eccles.*, III, 28; IV, 2, 3.

debet ordinari[1]. » Une brèche plus grave encore fut faite dans les principes augustiniens par le concile romain de 769, qui déclara nulles toutes les ordinations faites par le pape Constantin, usurpateur il est vrai, mais véritablement évêque, et obligea ceux qu'il avait ordonnés à recevoir de nouveau l'ordination, dans le cas où ils seraient choisis pour les fonctions auxquelles Constantin les avait élevés[2]. Ces faits et les formules exagérées de Pélage dont j'ai parlé jetèrent dans la pensée théologique, sur la question de la validité des ordinations conférées par les hérétiques et les schismatiques, un trouble qui ne fit que s'accroître dans les siècles suivants, et dont elle fut bien longtemps à se délivrer.

On a vu plus haut[3] que saint Augustin avait déjà donné au mariage chrétien, en tant que figure de l'union de Jésus-Christ et de son Église, et en considération de son indissolubilité, le nom de *sacramentum*. Cette expression, empruntée à saint Paul, se retrouve, nous l'avons dit aussi, sous la plume de Salvien : *connubii sacramenta*, *venerabilis connubii sacramenta*[4]; et saint Isidore l'explique : « Sacramentum autem ideo inter coniugatos dictum est, quia sicut non potest Ecclesia dividi a Christo, ita et uxor a viro. Quod ergo in Christo et in Ecclesia hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus cuniunctionis inseparabile sacramentum est[5]. »

C'est donc du symbolisme du mariage que saint

1. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, II, p. 524; cf. 541; I, p. 528.
2. Voir les faits et les textes dans L. SALTET, *op. cit.*, p. 101 et suiv. Le concile fut composé d'une quarantaine d'évêques italiens et de treize évêques français.
3. Tome II, p. 428.
4. *De gubernatione Dei*, IV, 5; VII, 3.
5. *De eccles. offic.*, II, 20, 11.

Isidore, à la suite de saint Augustin, conclut à son indissolubilité. Cette indissolubilité en général est proclamée par Innocent Ier dans sa réponse à saint Exupère de Toulouse [1], par saint Léon dans sa réponse à Nicetas d'Aquilée [2], et par saint Grégoire [3]. En dehors du cas d'adultère, il est absolument interdit aux époux de se séparer. Mais dans le cas d'adultère, l'innocent peut-il répudier le coupable et se remarier, et le coupable lui-même est-il libre de se remarier? A propos de cette question, il faut s'attendre à trouver dans la théologie de Théodore de Cantorbéry des traces de son éducation grecque, comme on en a trouvé dans la question des réordinations. Ces traces sont visibles en effet. Parmi les *Dicta Theodori*, nous rencontrons les suivants : 66, « Si cuius uxor fornicata fuit, licet dimittere eam et aliam accipere » ; 67, « Mulieri non est licitum virum suum dimittere licet fornicator, nisi forte pro monasterio. Basilius iudicavit » ; 70, « Si mulier discesserit a viro suo dispiciens eum, et nolens ad eum revertere et reconciliare cum illo viro suo, post v annos cum sensu episcopi aliam accipere licebit ». Et encore, 82, « Si vir dimiserit uxorem propter fornicationem, si prima fuerit, licitum est ut aliam accipiat uxorem; illa vero, si voluerit penitere peccata sua, post quinque annos alium virum accipiat [4] ».

Ces décisions dictées ou inspirées par l'archevêque de Cantorbéry ne paraissent pas cependant, même en Angleterre, avoir eu une fortune universelle. Bède [5]

1. *Epist.* VI, 12 (col. 500).
2. *Epist.* CLIX, 1-4.
3. *Epist.* XI, 45 (col. 1161), 50.
4. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, II, p. 529-531. V. p. 530, n° 72, la solution plus large encore qui autorise un mari dont la femme est devenue captive et qui ne peut la racheter, à en épouser une autre; et la captive, une fois délivrée, à prendre un autre mari.
5. On remarquera que Bède interprète l'*excepta fornicationis causa*.

mentionne un concile de Herutford, tenu en 673, dont le dixième canon porte : « Nullus coniugem propriam, nisi, ut sanctum evangelium docet, fornicationis causa, relinquat. Quod si quisquam propriam expulerit coniugem legitimo sibi matrimonio cuniunctam, si christianus esse recte voluerit, nulli alteri copuletur; sed ita permaneat, aut propriae reconcilietur coniugi[1]. » A plus forte raison, ne se firent-elles point accepter des églises du continent. A Rome, la doctrine était fixée[2]. En Afrique, un concile de Carthage de 407 avait consacré la solution augustinienne[3]. En Espagne, saint Isidore[4] la reproduisait, faisant écho au concile d'Elvire (v. 305), qui déjà interdisait à la femme dont l'époux était adultère, de se remarier. En Gaule, le concile d'Arles de 314 avait déclaré que les jeunes époux séparés de leurs femmes pour cause d'adultère de ces dernières devaient être exhortés à ne pas se remarier[5]. Cette sévérité ne put que s'accentuer davantage avec saint Césaire. Toutefois, au nord de la France, la doctrine, influencée sans doute par les usages antérieurs, était moins ferme. Si un concile de Soissons (744) paraît se prononcer dans le sens d'une indissolubilité absolue[6], ceux de Verberie (756)[7] et de Compiègne (757)[8] se montrent moins exigeants. Longtemps encore, on devait voir à ce sujet se produire des résistances locales à la discipline romaine.

de « omnis concupiscentia vel avaritia vel idololatria quae hominem faciunt a lege Dei aberrare » (*In Matth.*, cap. V, col. 28).

1. Bède, *Hist. eccles.*, IV, 5, col. 182.
2. V. le septième *capitulum* du pape Zacharie en 747 (Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2, p. 890).
3. Canon 8 (Mansi, III, 806, CII). Ce canon est cité par saint Isidore comme celui d'un concile de Milève.
4. *De eccles. offic.*, II, 20, 12.
5. Canon 10.
6. Canon 9 (Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2, p. 858, 859).
7. Canon 9 (Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 919).
8. Canons 11 et 19 (Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 942, 943).

Le mariage, ayant une signification religieuse, était ordinairement bénit par l'Église[1]. Bien qu'il n'y eût pas sur ce point de loi absolue et formelle, les chrétiens tenaient assez à cette cérémonie pour que la crainte d'en être privés fît sur eux une impression salutaire[2]. On leur inculquait d'ailleurs fortement, suivant la pensée de saint Augustin, que les relations conjugales ne sont pleinement justifiées que par l'intention de procréer des enfants, et que, en dehors de là, elles renferment toujours quelque faute vénielle parce qu'elles sont le fait de la concupiscence désordonnée[3].

Reste la question des empêchements canoniques au mariage. L'époque dont nous parlons les a vus se préciser, et recevoir dans les décrétales des papes et les canons des conciles un commencement de codification[4]. Il n'entre pas dans le sujet de ce livre d'en faire l'histoire. On ne sera pas surpris seulement des différences que ces empêchements présentent parfois d'un pays à l'autre. Ces différences s'expliquent par la diversité des coutumes ou des lois auxquelles l'Eglise a emprunté

1. S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 20, 5 : « Connubia a sacerdote benedicuntur. »

2. S. CÉSAIRE, *Sermo* CLXXXVIII, 5; CLXXXIX, 5.

3. S. CÉSAIRE, *Sermo* CLXXXVIII, 4; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XXXII, 39, *Epist.* XI, 64, col. 1197; S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 20, 10.

4. V. par exemple S. GRÉGOIRE, *Epist.*, VII, 1; XI, 64 (col. 1189); *Regula pastoralis*, III, 27 (col. 104); *Conciles d'Agde*, can. 61; *d'Orléans* (511), can. 18; *d'Epaone* (517), can. 30; *de Clermont* (535), can. 12; *de Tolède* (527 ou 531), can. 5 (MANSI, VIII, 335, 354, 562, 861, 786); S. BONIFACE, *Allocutio sacerdotum de coniugiis illicitis ad plebem* (*P. L.*, LXXXIX, col. 819). Voici à titre de spécimen ce dernier morceau : « Ne quis polluatur cum matre, non cum noverca, non cum sorore ex patre nata, non cum sorore ex matre nata, sive intus sive foris nata sit. Non cum filia filii filiae, non cum nepte ex filia nata, non cum filia novercae, non cum sorore patris, non cum sorore matris, non cum uxore patrui, non cum nuru, non cum uxore fratris, non cum filia uxoris, non cum filia filii uxoris tuae, non cum filia filiae eius, non cum sorore uxoris tuae... non cum socru tua... Non vir cum filia et matre, non cum uxore avunculi tui. »

ses règlements, aussi bien que par le caractère des peuples pour qui étaient portées ses prescriptions.

§ 12. — Mariologie, culte des saints, pratiques chrétiennes.

Les controverses christologiques et la doctrine du θεοτόκος avaient fort peu, en somme, agité l'Église latine. La piété envers la sainte Vierge cependant, piété dont nous avons saisi au IVe siècle les premiers développements, ne put que profiter, pour s'accroître, des définitions nouvelles portées par les conciles, et de l'attention qui fut donnée, à cette occasion, aux privilèges de Marie. La maternité divine était définie ; la virginité *ante partum, in partu, post partum,* sans l'avoir été aussi directement et solennellement, était regardée comme une croyance intangible : « Integra fide credendum est, écrit Gennade, beatam Mariam Dei Christi matrem et virginem concepisse, et virginem genuisse, et post partum virginem permansisse[1]. » Un point seulement restait indécis, qui fut plus tard discuté entre Ratramne et Paschase Radbert, celui de savoir si le Christ était sorti miraculeusement du sein de sa mère, de la même manière qu'il traversa plus tard la porte du cénacle, sans l'ouvrir (*uterus clausus*), ou si, tout en la laissant vierge, il était né de Marie à la façon ordinaire. L'attention n'étant pas encore attirée sur ce détail délicat, nos auteurs parlent les uns dans un sens, d'autres dans un autre. Saint Fulgence paraît admettre la seconde hypothèse[2] ; saint Maxime de

1. *De eccles. dogm.*, 69 ; S. PIERRE CHRYS., *Sermo* CXVIII (col. 521) ; LXII (col. 374) ; S. MAXIME DE TURIN, *Homil.* V (col. 235) ; S. FULGENCE, *De verit. praedestin.*, I, 5 ; S. ILDEFONSE, *Liber de virgin. perpet. sanctae Mariae.*

2. « Solus est (Christus) masculus adaperiens vulvam qui in veritate sanctus Domino vocaretur. Vulvam quippe matris eius non concupi-

Turin et saint Grégoire se rangent à la première[1]. Saint Ildefonse, qui semble aussi y incliner, écrit toutefois plus discrètement : « Qualiter introierit (Christus) nemo novit; qualiter exierit egressio sola cognoscit[2]. »

Saint Augustin ayant affirmé qu'il ne voulait point entendre parler de péché (actuel) quand il s'agit de la mère de Jésus-Christ, la croyance ne pouvait que se fortifier de plus en plus que Marie avait traversé la vie sans aucune tache. C'est l'avis de saint Césaire : « Absque contagione vel macula peccati (Maria) perduravit[3]. » Si quelques auteurs supposent encore que, pour la conception ou par la conception de son Fils, la Vierge a été purifiée, ils l'entendent, semble-t-il, ou du péché originel, ou plutôt de cette espèce de souillure qui résulte des mouvements irréfléchis de la concupiscence[4].

Car nos auteurs ne vont pas jusqu'à exempter la Vierge de la faute héréditaire. Saint Augustin, en faisant de la naissance *ex virgine* la condition de cette exemption, avait posé un principe qui, trop fidèlement suivi jusqu'à saint Anselme et au delà, entrava certainement le développement de la croyance en l'immaculée conception : « Caro quippe Mariae, écrit saint Fulgence, quae in iniquitatibus humana fuerat solem-

scentia mariti cocumbentis, sed omnipotentia Filii nascentis aperuit » (*Epist.* XVII, 27).

1. S. MAXIME, *Sermo* LIII (col. 638, 639); S. GRÉGOIRE, *In evang. homil.* XXVI, 1.

2. *Liber de virginitate perpetua*, II, col. 61; cf. VI, col. 75.

3. *Sermo* CCXLIV, 1 (*P. L.*, XXXIX).

4. S. LÉON, *Sermo* XXII, 3; S. ILDEFONSE, *Lib. de virg. perp.*, II, col. 61; BÈDE : « Superveniens in virginem Spiritus sanctus... mentem illius... ab omni vitiorum sorde castificavit, ut caelesti digna esset partu... Spiritus sanctus cor illius cum implevit, ab omni aestu concupiscentiae carnalis temperavit, emundavit a desideriis temporalibus ac donis caelestibus mentem simul consecravit et corpus » (*Homil.* I, 1, col. 12, 13).

nitate concepta, caro fuit utique peccati, quae Filium Dei genuit in similitudinem carnis peccati[1]. »

En revanche, on met en relief le rôle que la Vierge a joué dans l'œuvre de la rédemption, et la part qu'elle y a prise. Non seulement on reproduit le vieux parallèle d'Ève et de Marie déjà connu au IIe siècle, mais on en développe les conséquences : « Ob hoc namque Christus nasci voluit, déclare saint Pierre Chrysologue, ut sicut per Evam venit ad omnes mors, ita per Mariam rediret omnibus vita[2] ». « Iam veni mecum ad hanc Virginem, dira saint Ildefonse à son adversaire juif, ne sine hac properes ad gehennam[3]. »

L'écrit de saint Ildefonse d'où est tirée cette citation, le *Liber de virginitate perpetua sanctae Mariae,* peut donner, dans la prolixité de ses effusions tout orientales, une idée de la piété intense qui portait, au VIIe siècle, certaines âmes vers la très sainte Vierge. Ce n'est qu'à cette époque cependant que l'Église romaine, en dehors de la commémoraison spéciale qui était faite de la Vierge mère au 1er janvier, reçut de Byzance les quatre fêtes de la Purification, de l'Annonciation, de la Nativité et de la Dormition de Marie. En Gaule, il en existait, dès le VIe siècle, une autre placée vers le milieu de janvier, et qu'un concile de Tolède de 656 fixa, pour l'Espagne, au 18 décembre[4].

A côté du culte de la sainte Vierge se développe le culte des saints, des saints martyrs surtout, mais aussi des confesseurs les plus célèbres, et de leurs reliques.

1. *Epist.* XVII, 13; FULGENCE FERRAND, *Epist.* III, 4; cf. S. LÉON, *Sermo* XXIV, 3; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XVIII, 84; BÈDE, *Homil.* I, 1, col. 13.

2. *Sermo* XCIX, col. 479; S. MAXIME DE TURIN, *Homil.* XV, col. 254.

3. *Liber de virgin. perpet.*, IV, col. 69.

4. V. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 258-262. Le récit de la résurrection et de l'assomption de Marie était connu par des recensions latines du Κοίμησις Μαρίας. Le décret de Gélase signale une de ces recensions : « Liber qui appellatur *Transitus*, id est *assumptio sanctae Mariae* apocryphus ».

On les honore, on les prie, on a confiance en leur intercession :

« (Deus) est mirabilis in sanctis suis, in quibus nobis et praesidium constituit et exemplum... Cuius (beati Laurentii) oratione et patrocinio adiuvari nos sine cessatione confidimus[1] ». — « Quisquis ergo honorat martyres honorat et Christum, et qui spernit sanctos spernit Dominum nostrum[2] ». — « Sanctorum corpora et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra sincerissime honoranda... credimus[3]. »

Saint Grégoire met cependant au culte des reliques une condition, c'est que l'authenticité de ces reliques soit assurée[4]; et saint Isidore explique la nature du culte rendu aux saints. D'abord, on célèbre la mémoire des apôtres et des martyrs, mais on n'offre le sacrifice qu'à Dieu. Ensuite :

« Colimus ergo martyres eo cultu dilectionis et societatis quo in hac vita coluntur sancti homines Dei... sed illos tanto devotius quanto securius post certamina superata... At vero illo cultu, quae graece latria dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam propriae Divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum... Honorandi sunt ergo martyres propter imitationem, non adorandi propter religionem, honorandi charitate, non servitute[5]. »

A ces pratiques, qui tiennent de plus près au dogme, s'en joignaient une multitude d'autres qui ont en lui, et particulièrement dans la croyance au pouvoir surnaturel de la prière et de la bénédiction de l'Eglise, dans la foi à l'exercice continuel de la providence de Dieu sur le monde et en particulier sur les chrétiens, leur source plus ou moins éloignée. On en trouve dans les

1. S. Léon, *Sermo* LXXXV, 4; cf. LXXXIV, 2.
2. S. Maxime de Turin, *Sermo* LXIX, col. 675.
3. Gennade, *De eccles. dogm.*, 69; S. Maxime de Tur., *Sermo* LXXXVIII, col. 710; S. Grégoire, *Moral.*, XVI, 64; cf. *Epist.* IV, 30.
4. *Epist.* XI, 64, col. 1193.
5. *De eccles. offic.*, I, 35, 1-6. Il sera question plus loin et spécialement du culte des images.

lettres et surtout dans les *Dialogues* de saint Grégoire des mentions fréquentes. Ces pieuses pratiques n'allèrent pas toujours sans mélange et sans abus; et il n'est besoin que de parcourir les conciles des temps mérovingiens, les prohibitions portées par les pénitentiels ou les statuts des évangélisateurs des peuples barbares, de saint Boniface par exemple, pour voir quel amas de superstitions menaça à cette époque d'altérer la foi et la morale des simples chrétiens. Mais il serait profondément injuste de rendre l'Église responsable de ces corruptions du sens religieux qu'elle condamna toujours, et qui n'étaient, dans la plupart des cas, que les restes d'un paganisme encore à moitié vivant.

Signalons enfin, pour être moins incomplet, le développement que le monachisme prend alors dans l'Église latine. L'idée toujours plus prononcée de la supériorité de la virginité sur l'état du mariage [1], jointe, chez beaucoup de fidèles, à un sentiment intense de la nécessité de la pénitence, suscite la fondation d'une multitude de monastères, où hommes et femmes s'efforcent de pratiquer une vie plus parfaite. C'est dans ces asiles que se conserveront, au milieu de la décadence profonde des siècles suivants, les restes de la pensée antique, et que grandiront silencieusement les germes de la future civilisation chrétienne.

§ 13. — Eschatologie.

Saint Augustin avait refoulé, en eschatologie, la poussée origéniste qui s'était produite en Occident à la fin du IVe siècle, et avait mis en lumière la doctrine du

1. CASSIEN, *Col.* XXII, 6; S. PIERRE CHRYSOL., *Sermo* CXLIII, col. 583; GENNADE, *De eccles. dogm.*, 65, 68; S. FULGENCE, *Epist.* II, 10; *De Trinitate*, XII; etc.

purgatoire, plus ou moins confusément entrevue avant lui. En précisant encore cette dernière doctrine, et en développant celle de la rétribution immédiate après la mort, les siècles suivants, héritiers de sa pensée, donnèrent à l'eschatologie chrétienne sa forme à peu près complète et définitive.

La mort, déclare saint Julien de Tolède, n'est pas un bien en soi, mais elle est « plerumque bonis bona, quia per eam pertransitur ad immortalitatem futuram[1] ».

Tous les hommes mourront-ils? On le pensait généralement en Occident. Gennade fait remarquer cependant que ce n'est point là un dogme, des auteurs catholiques, « eruditi viri », pensant que la « commutatio » qui se produira dans les hommes vivants au dernier jour pourra leur tenir lieu de résurrection[2].

La mort sera suivie d'un jugement particulier dont saint Césaire est peut-être le premier à faire mention expresse[3], mais qui se trouve d'ailleurs impliqué dans la doctrine de la rétribution immédiate après la mort. Car, si l'on excepte Cassien, qui n'accorde aux âmes, avant le jugement général, qu'un avant-goût de ce qui les attend après[4], nos auteurs sont unanimes à déclarer que les âmes reçoivent, incontinent après le trépas, leur récompense ou leur châtiment entier : « Quando caro, quae modo tantum diligitur, dit Césaire, vermibus coeperit devorari in sepulcro, anima Deo ab angelis praesentatur in caelo, et ibi iam, si bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras proiicitur[5]. »

1. *Prognosticon*, I, 8.
2. *De eccles. dogm.*, 7. Gennade fait ici allusion à l'opinion des grecs, et au texte original de *I Corinth.*, XV, 51.
3. *Sermo* CCCI, 5.
4. *Coll.* I, 14.
5. *Sermo* CCCI, 5. Cf. GENNADE, *De eccles. dogm.*, 79; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, IV, 56; XIII, 48; *In evang. homil.* XIX, 4; *Dialog.*, IV, 28; S

Une exception est faite cependant — et elle doit être fréquente — à cette rétribution définitive immédiate, quand l'âme, quoique juste, s'est trop attachée aux biens de la terre, et se trouve souillée de menues fautes qu'elle n'a pas suffisamment expiées par la pénitence et l'aumône. Alors son bonheur est retardé, et avant d'entrer au ciel, elle doit être purifiée par la souffrance. C'est le purgatoire. La doctrine en est aussi nette que possible dans saint Césaire [1], saint Grégoire [2] et les auteurs qui dépendent de lui, saint Isidore [3], saint Julien de Tolède [4], le vénérable Bède [5]. Les fautes mortelles (*peccata capitalia*) dont on n'a pas fait pénitence mènent au feu éternel; les fautes légères (*peccata minuta*) [6] non expiées conduisent à l' « ignis purgatorius ». Les atteintes de ce dernier feu sont terribles, et saint Césaire, qui a entendu l'expression de l'ordinaire insouciance vis-à-vis du purgatoire : « Non pertinet ad me quamdiu moras habeam, si tamen ad vitam aeternam perrexero », la relève vivement en assurant que « ille purgatorius ignis durior erit quam quidquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari, aut videri, aut sentiri [7] ». C'est un fleuve de feu que l'âme devra traverser, et dont la traversée durera autant qu'il sera nécessaire pour sa parfaite purification [8]. Bède estime que si leur peine n'est pas abrégée par les prières, aumônes et suffrages des fidèles, certaines âmes resteront en pur-

ISIDORE, *Sentent.*, I, 14, 16; S. JULIEN, *Prognost.*, II, 13; BÈDE, *Hist. eccles.* V, 12, col. 250.

1. *Sermo* CIV, 1, 5; CCLII, 3.
2. *Dialog.*, IV, 25, 39; cf. 40.
3. *De eccles. offic.*, I, 18, 12; *De ordine creatur.*, XIV, 6-12.
4. *Prognost.*, II, 9, 10, 19, 22.
5. *Homil.*, I, 4, col. 30; *Hist. eccles.*, V, 12, col. 248 et suiv.
6. Voir une énumération de ces fautes dans S. CÉSAIRE, *Sermo* CIV, 3; S. ISIDORE, *De ord. creatur.*, XIV, 11.
7. *Sermo* CIV, 5; S. ISIDORE, *De ordine creatur.*, XIV, 12.
8. *Sermo* CCLII, 3; CIV, 5; S. JULIEN, *Prognost.*, II, 22.

gatoire jusqu'au jugement dernier. De ce nombre sont en particulier celles qui n'ont fait pénitence qu'au moment de la mort [1].

Mais ces âmes, comme Bède vient de l'assurer, peuvent être soulagées et délivrées plus tôt de leur peine par les prières, aumônes, bonnes œuvres accomplies en leur faveur, et par l'offrande du saint sacrifice de la messe [2]. En retour, saint Julien avance, bien qu'avec une certaine timidité, et en s'appuyant sur l'autorité des anciens et sur la pratique des fidèles, que les âmes du purgatoire peuvent prier pour les vivants et leur être secourables [3].

Le purgatoire, quelle que doive être sa durée, ne constitue cependant pour l'homme, après la mort, qu'un état transitoire. C'est dans le ciel ou dans l'enfer que sa vie trouve sa sanction définitive.

L'enfer est le lieu où sont châtiés ceux qui meurent

1. *Homil.*, I, 4, col. 30; *Hist. eccles.*, V, 12, col. 250. Dans ce chapitre de son *Histoire ecclésiastique*, Bède rapporte la vision d'un chrétien mort, puis ressuscité, à qui le purgatoire et l'enfer ont été montrés. Le purgatoire comprend deux lieux différents. Dans l'un, à côté de tourbillons de flammes dévorantes, soufflent des ouragans glacés de neige et de frimas, et les âmes vont des uns aux autres, sans jamais trouver de repos. Ces âmes sont « animae illorum qui, differentes confiteri et emendare scelera quae fecerant, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt : qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum caelorum perveniunt ». L'autre lieu du purgatoire est au contraire un lieu agréable, fleuri et joyeux : « ipse est in quo recipiuntur animae eorum qui in bonis quidem operibus de corpore exeunt, non tamen sunt tantae perfectionis ut in regnum caelorum statim mereantur introduci : qui tamen omnes in die iudicii ad visionem Christi et gaudia regni caelestis intrabunt. Nam quicumque in omni verbo et opere et cogitatione perfecti sunt, mox de corpore egressi ad regnum caeleste perveniunt ». Ce dernier lieu ne mérite pas, à vrai dire, le nom de purgatoire : il est plutôt une réminiscence des habitacles heureux que les justes étaient censés occuper, d'après la théorie qui ne faisait immédiatement entrer au ciel que les apôtres et les martyrs. Comparez une vision analogue dans S. Boniface, *Epist.* XX (*P. L.*, LXXXIX, 713).

2. Et cf. S. Grégoire, *Dialog.*, IV, 55; S. Julien, *Prognost.*, I, 21.

3. *Prognost.*, II, 26.

sans avoir fait pénitence de leurs *peccata capitalia*. L'erreur des *miséricordieux* est nettement repoussée. Ni la foi, ni le baptême ne suffisent au salut : il y faut la fuite du péché et les bonnes œuvres[1]. Les pécheurs obstinés sont donc, immédiatement après leur mort, précipités en enfer[2], pour y endurer des tourments inouïs. Nos auteurs ne tarissent pas sur la rigueur de ces tourments : « Mentem urit tristitia et corpus flamma[3]. » Les damnés endurent la faim, la soif; ils ne sont l'objet d'aucune pitié de la part des élus[4]; mais surtout ils sont dévorés par le feu, feu matériel qui n'a pas besoin d'aliment pour brûler toujours, et qui torture les âmes spirituelles aussi bien que les démons[5]. Leurs supplices sont gradués sans doute et proportionnés à la culpabilité de chacun : « Impios dispar poena constringit[6] »; ils offrent toutefois ce caractère commun d'être éternels. C'est une vérité qui rencontrait encore des contradicteurs, même après le plaidoyer de saint Augustin[7], mais que l'Eglise, par ses docteurs, ne se lassait pas d'inculquer en termes saisissants. Saint Fulgence : « In retributione, (reprobi) nec immortales nec incorruptibiles erunt; sed corrumpentur, nec consumentur; morientur, non exstinguentur... Ibi mors animae corporisque non moritur, quia cruciatus corporis et animae non finitur[8]. »

1. Fauste, *Epist.* V (p. 184); S. Fulgence, *De remiss. peccat.*, II, 13; S. Grégoire, *In Ezechiel.*, I, homil. IX, 4; *Epist.* VII, 15; S. Césaire, *Homil.* XVII, col. 1080.
2. Grégoire, *Dialog.* IV, 28; S. Julien, *Prognost.*, II, 13.
3. S. Isidore, *Sentent.*, I, 28, 1.
4. S. Grégoire, *Moral.*, VI, 47, 48.
5. S. Grégoire, *Moral.*, XV, 35; *Dialog.*, IV, 29; S. Julien, *Prognost.*, II, 17; III, 41.
6. Cassiodore, *De anima*, XII, col. 1302; Fauste, *Epist.* V, p. 193; S. Julien, *Progn.*, III, 42; S. Césaire, *Homil.* XVII, col. 1080.
7. V. S. Grégoire, *Moral.*, XXXIV, 34-38; *Dialog.*, IV, 44. Le pape y réfute les objections des *miséricordieux*.
8. *De remiss. peccat.*, II, 13.

Cassiodore : « Dolor sine fine, poena sine requie, afflictio sine spe, malum incommutabile [1] ». « Iste tamen ignis sic absumit ut servet ; sic servat ut cruciet ; dabiturque miseris vita mortalis et poena servatrix [2]. » S. Grégoire : « (Reprobus) cruciatur et non exstinguitur, moritur et vivit, deficit et subsistit, finitur semper et sine fine est [3]. »

En face du malheur des réprouvés se place la félicité des élus. C'est aussi immédiatement après leur mort que les âmes des justes, qui n'ont point de fautes à expier, entrent au ciel [4]. Salvien [5] et Cassiodore [6] ont décrit leur béatitude. Le principal élément de cette béatitude est la vue de Jésus-Christ, de sa sainte humanité [7], la vision intuitive de Dieu même [8]. Les élus ne voient pas Dieu « in eius claritate » mais « in eius natura » ; ils voient les mystères de la Trinité, de la génération du Fils, de la procession du Saint-Esprit, la consubstantialité et l'unité des trois personnes divines [9] ; et cette vue, en excitant leur amour, les établit dans une joie sans mélange et sans fin : « Remuneratio sanctorum visio Dei est, quae nobis ineffabile gaudium exhibebit [10] ». « Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce

1. *De anima*, XII, col. 1302.
2. *In psalm.* XX, vers. 10.
3. *Moral.*, XV, 21 ; et cf. S. Maxime de Tur., *Tract.* IV, col. 792 ; *Tract.* II *De baptismo*, col. 777 ; Fauste, *Epist.* V, p. 194 et suiv.
4. S. Grégoire, *Moral.*, IV, 56 ; XIII, 48 ; *In evang. homil.* XIX, 4 ; S. Isidore, *Sentent.*, I, 14, 16 ; S. Julien, *Prognost.*, II, 1, 8, 12, 37.
5. *Adv. avaritiam*, II, 10.
6. *In psalm.* XXXVI, vers. 12 ; LXXXVI, vers. 7 ; *De anima*, XII.
7. S. Maxime de Turin, *Sermo* XLVII, col. 629.
8. Cassiodore, *De anima*, XII, col. 1304 ; S. Isidore, *De ordine creatur.*, XV, 6, 7.
9. S. Grégoire, *Moral.*, XVIII, 90 ; XXX, 17. S. Julien se demande si, après la résurrection, les élus verront Dieu des yeux du corps : il fait à cette question la même réponse que saint Augustin qu'il reproduit (*Prognost.*, III, 54 ; cf. tom. II, p. 435).
10. S. Julien, *Prognost.*, III, 50, 55.

quod erit in fine sine fine. Nunquid alius est noster finis, nisi pervenire ad regnum cuius nullus est finis[1] ? »

Cependant la vision de Dieu, tout en étant substantiellement la même pour tous les élus, sera en chacun d'eux plus ou moins parfaite suivant son mérite, et lui procurera un degré de béatitude proportionné à ce qui lui est dû[2]. Cette béatitude essentielle sera accompagnée de joies et de privilèges secondaires qui l'étendront sans précisément l'augmenter. Au ciel, on se reconnaît[3].

La félicité des justes aussi bien que le supplice des méchants ne seront toutefois complets qu'après la résurrection de la chair et le jugement dernier, lorsque le corps partagera la récompense ou le châtiment de l'âme qui l'a possédé. Quand auront lieu cette résurrection et ce jugement ? Cassiodore pense qu'il est inutile de le rechercher[4] ; mais, malgré une attente depuis longtemps déçue, saint Léon et saint Grégoire estiment bien que la fin du monde et la venue du juge suprême sont proches[5].

Le premier acte de la suprême tragédie sera donc la résurrection des morts. Les auteurs chrétiens ont toujours aimé à rappeler cette croyance, soit pour en montrer le côté consolant, soit pour résoudre les objections qu'elle soulève. Aux ve-viiie siècles, ils n'y ont pas manqué[6]. La résurrection se produira au même moment pour tous, bons et méchants[7], dans le corps

1. *Ibid.*, 62.
2. S. Grégoire, *In Ezechiel.*, II, homil. IV, 6.
3. S. Grégoire, *Dialog.* IV, 33; S. Julien, *Prognost.*, II, 24.
4. *In psalm.* VI, Prooem.
5. S. Léon, *Sermo* XIX, 1 ; S. Grégoire, *In evang. homil.* I, 5; IV, 2; *Epist.* III, 29; etc.
6. S. Pierre Chrys., *Sermo* CXVIII ; S. Maxime de Tur., *Homil.* LXXXIII, col. 438, 439 ; *Sermo* LXVI, col. 665 ; S. Grégoire, *Moral.*, XIV, 69, 70, 75 ; *In evang. homil.* XXVI, 12 ; S. Julien, *Prognost.*, III, 14.
7. Gennade, *De eccles. dogm.*, 6 ; S. Julien, *Prognost.*, III, 16.

même que chacun aura eu pendant sa vie : « Eadem caro corruptibilis quae cadit, tam iustorum quam iniustorum incorruptibilis resurget[1] »; le sexe sera conservé[2]; mais, dans les justes du moins, il se fera une *commutatio* qui, sans changer la nature de leur corps, les rendra jeunes, immortels, glorieux, exempts d'infirmités et de défauts : « non naturam aut sexum mutantes, sed tantum fragilitatem et vitia deponentes[3] ».

Le jugement général sera le second acte du drame final. Sauf pour les hommes vivant encore à la fin du monde, Dieu ne fera qu'y promulguer solennellement la sentence déjà portée sur chacun au jugement particulier. Saint Grégoire donne une description de ces dernières assises dans ses *Morales,* XVII, 54 et XXXIII, 37; mais au livre XXVI, 50, 51, il divise, par rapport au jugement, les hommes en quatre catégories. Parmi les élus, les uns règnent et sont jugés : ce sont les chrétiens ordinaires qui ont péché, puis qui ont fait pénitence; les autres règnent, jugent et ne sont pas jugés: ce sont les parfaits qui ont vécu d'après les conseils évangéliques. Parmi les réprouvés, les uns périssent et ne sont pas jugés : ce sont les impies et les idolâtres qui n'ont point connu Dieu; les autres périssent et sont jugés : ce sont les mauvais chrétiens[4].

La sentence de chacun étant irrévocablement prononcée et son sort fixé, alors aura lieu la consomma-

1. GENNADE, *De eccles. dogm.,* 6; S. GRÉGOIRE, *Moral.,* XIV, 71-77; S. ISIDORE, *De eccles. offic.,* II, 24, 7; S. JULIEN, *Prognost.,* III, 17.

2. GENNADE, *De eccles. dogm.,* 77; S. FULGENCE, *De fide,* 35; S. JULIEN, *Prognost.,* III, 24. On peut voir à cet endroit (16-31) les multiples questions que se pose Julien à propos de la résurrection.

3. S. ISIDORE, *De eccles. offic.,* II, 24; *Sentent.,* I, 26, 2; S. FULGENCE, *De fide,* 35; *De Trinit.,* XIII; S. GRÉGOIRE, *Moral.,* XIV, 71-77; S. JULIEN, *Prognost.,* III, 16.

4. On reconnaît là du moins en partie un vieux thème déjà développé au IVe siècle. Même division dans S. ISIDORE, *Sentent.,* I, 27, 10; S. JULIEN, *Prognost.,* III, 33; BÈDE, *Homil.,* II, 17, col. 225.

tion. Le ciel et la terre paraîtront s'anéantir; mais ils ne périront pas: ils seront seulement renouvelés, transformés en mieux, afin de se trouver en harmonie avec l'état des bienheureux: « non ut non sint, sed ut aliter sint, novatione scilicet substantiae, non defectione naturae »; « in melius commutanda[1] ».

La doctrine et l'esprit de saint Augustin ont pénétré, on peut le dire, tout l'enseignement des siècles latins qui l'ont suivi; mais nulle part peut-être, leur influence ne paraît plus sensible que dans la partie eschatologique de cet enseignement.

1. S. Prosper, *In psalm.* CI, vers. 26-28; Gennade, *De eccles. dogm.*, 70; S. Maxime de Tur., *Sermo* LXVI, col. 665; S. Julien, *Prognost.*, III, 46, 47.

CHAPITRE X

LA CONTROVERSE DES IMAGES.

§ 1. — L'usage et le culte des images du Ier au Ve siècle.

Il n'a pas été question jusqu'ici, dans cet ouvrage, du culte rendu aux images dans l'Église, parce que, cette question ayant fait au VIIIe et au IXe siècle l'objet d'un débat spécial et bien limité, il a paru avantageux de grouper ensemble ce qui la concerne. Le moment est venu de lui donner notre attention.

Usage et *culte* ne sont point la même chose, et il y a donc lieu de les distinguer l'un de l'autre. Les iconoclastes proprement dits n'admettaient ni l'usage ni le culte des images religieuses. D'autres, moins rigides, admettaient bien l'usage mais répugnaient au culte. C'est du culte et de l'usage qu'il s'est agi entre orientaux : c'est du culte exclusivement qu'il s'est agi entre occidentaux et byzantins [1].

1. Qu'on me permette de préciser ici en quelques mots la question théorique, en faveur des personnes à qui ces études ne seraient pas familières. Au point de vue de l'*usage*, les images religieuses (peintures ou sculptures) peuvent avoir comme trois fonctions principales : une fonction d'*ornement :* elles décorent les lieux où elles se trouvent ; une fonction d'*instruction :* elles parlent aux yeux des ignorants, et leur apprennent les mystères de la foi ; une fonction d'*excitant à la piété :* en mettant sous nos regards les scènes de l'évangile, l'histoire et la figure des saints, la représentation des croyances chrétiennes, elles provoquent en nous des sentiments religieux d'amour, de respect, etc., envers Dieu,

L'Ancien Testament semble prohiber strictement, on le sait, non seulement la vénération mais encore l'usage des images et représentations figurées [1]. Cette défense cependant ou bien n'était pas aussi absolue qu'elle le paraît [2], ou bien ne fut prise absolument à la lettre qu'à partir de l'époque des Macchabées [3]. Le Nouveau Testament ne la renouvela pas, et aussi, dès l'origine de l'Église, nous voyons l'art chrétien travailler à orner les lieux du culte de peintures religieuses, sculpter des sarcophages ou graver des médailles. Le principal et le plus ancien témoin ici, bien qu'il ne soit pas le seul, ce sont les catacombes romaines [4]. On a divisé en six caté-

Notre-Seigneur, ses mystères et ses saints. Ici l'usage touche de près au culte : il n'est cependant pas encore le culte. — Le culte proprement dit des images consiste à rendre extérieurement à l'image des hommages qui sont intérieurement dirigés vers celui qu'elle représente. L'image est considérée comme tenant la place de l'original, nous le *présentant* : c'est lui que nous voyons en elle, et à lui, à travers elle, que nous adressons nos hommages et nos prières : il en est l'objet direct et premier : elle n'en est que l'objet accidentel et indirect. Ainsi entendu, ce culte ne peut être rendu proprement qu'aux personnages dont l'image nous est présente : des scènes historiques, même religieuses, ne peuvent pas être vraiment l'objet d'un culte. — Mais, à côté de ce culte principal et strictement dit des images, les auteurs distinguent un autre culte secondaire et au sens large qui a pour objet direct l'objet matériel, peinture ou sculpture, lui-même. Ce morceau d'étoffe ou de marbre n'est sans doute qu'une matière inerte ; toutefois, par le fait qu'il reproduit l'image d'une personne sainte, il a acquis avec elle un rapport assez étroit pour qu'il ait droit à notre respect, et à un respect religieux. Nous ne devons pas le traiter absolument comme un objet vulgaire, car notre indifférence ou notre mépris retomberait d'une certaine façon sur la personne dont il porte l'image. Nous lui devons des égards, *in se*, bien que non *propter se*. Cette sorte de culte, on le voit, est bien inférieur à celui dont il a été question plus haut, encore qu'il ait au fond la même raison dernière. V. FRANZELIN, *De Verbo incarnato*, thesis XLV, p. 457-459.

1. *Exode*, XX, 4.

2. *Exode*, XXV, 18, 19; XXXVII, 7-9; *Nombres*, XXI, 8, 9; *III Reg.*, VII, 25.

3. JOSÈPHE, *Antiquités*, VIII, cap. 7, § 5; XV, cap. 8, §§ 1, 2; XVIII, cap. 6, § 3; *De bello iud.*, I, cap. 33, §§ 2, 3; ORIGÈNE, *Cont. Cels.*, IV, 31.

4. V. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, Romae, 1864 et suiv., et les ouvrages qui en dépendent ou qui le continuent. BROWNLOW-NORTHCOTE, traduit par P. ALLARD, *Rome souterraine*, Paris, 1872; F.-X. KRAUS, *Roma sotterranea*, Freiburg-im-Br., 2e édit., 1879. H. MARRUCCHI, *Eléments d'ar-*

gories les peintures que l'on y rencontre : 1° Les sujets *symboliques*, objets, animaux qui symbolisent des personnes ou des mystères chrétiens (l'ancre, l'agneau, la colombe, le poisson, etc.) ; 2° les sujets *allégoriques*, représentant les paraboles de Notre-Seigneur et les figures sous lesquelles il s'est dépeint lui-même (la vigne, le bon pasteur, les vierges sages et les vierges folles); 3° les sujets *bibliques* de l'Ancien Testament souvent figures eux-mêmes des mystères du Nouveau (Noé dans l'arche, Daniel, Jonas, Moyse frappant le rocher). On a de ces trois premières catégories de sujets des exemples remontant au Ier ou au IIe siècle. 4° Les images directes de Notre-Seigneur, de la Vierge et des saints. Un peu plus récentes en général que les précédentes, plus importantes aussi pour notre objet, peintes sur le stuc des murailles ou sur des fonds de verres dorés, ou même frappées en médailles, ces images présentent quelques spécimens qui paraissent remonter tout à fait à l'âge apostolique, au Ier ou au IIe siècle, mais appartiennent surtout au IIIe et au IVe siècle. 5° Les scènes tirées des vies des saints et de l'histoire de l'Église, qui n'apparaissent guère avant le IVe siècle, après la pacification de Constantin. 6° Enfin les sujets *liturgiques* dont les plus remarquables exemples se trouvent dans les chambres du cimetière de Calliste dites *Chambres des sacrements*, Moyse frappant le rocher, le pêcheur tirant de l'eau un poisson, le baptême, le sacrifice eucharistique, le repas des sept disciples devant le pain et le poisson, etc., ornementation exécutée à la fin du IIe ou tout au commencement du IIIe siècle.

Que l'on joigne à ces représentations figurées des catacombes les sculptures des sarcophages (généra-

chéologie chrétienne, Rome-Paris, 1900-1902. SIXTE SCAGLIA, *Notiones archeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae*, Romae, 1908 et suiv.

lement du IV[e] ou V[e] siècle), quelques statues du bon Pasteur, dont deux au moins paraissent antérieures à Constantin, et l'on aura une idée du témoignage que fournissent les plus anciens monuments pour établir l'usage que l'Église a fait, dès son origine, des images religieuses.

A ce témoignage des monuments s'ajoutent quelques textes d'auteurs. Si l'on ne peut faire état ni de celui d'Eusèbe sur la statue élevée à Notre-Seigneur à Panéas par l'hémorrhoïsse de l'évangile[1], ni de celui de saint Irénée relatif aux images honorées par les carpocratiens[2], ni de celui de Lampridius, concernant les statues d'Abraham et de Jésus placées par Alexandre Sévère (222-235) dans son *lararium*[3], on peut citer le texte de Tertullien parlant de la représentation du bon Pasteur sur les calices[4], et celui d'Eusèbe qui affirme avoir vu lui-même des images peintes des saints Pierre et Paul et de Jésus-Christ[5].

Ainsi, pendant les trois premiers siècles, l'usage des images s'établit dans l'Église d'une façon à peu près générale[6] et, semble-t-il, sans contradiction sérieuse. Si quelques auteurs, comme Clément d'Alexandrie[7] et Tertullien[8], prennent à la lettre la prohibition de l'Ancien Testament, et paraissent lui attribuer encore force de loi; si Clément d'Alexandrie

1. *Hist. eccles.*, VII, 18.
2. *Adv. haeres.*, I, 25.
3. *Alexandre Sévère*, 29.
4. *De pudicitia*, 7, 10.
5. *Hist. eccles.*, VII, 18. Photius (*Biblioth.*, cod. 119) remarque que l'écrit de Pierius d'Alexandrie sur saint Luc contenait un passage utile pour établir le culte des images; mais il ne cite pas le texte.
6. V. dans P. ALLARD, *op. cit.*, p. 319 et KRAUS, *op. cit.*, p. 216, la fresque de la catacombe d'Alexandrie dont M. de Rossi fait remonter la première composition à la première moitié du IV[e] ou même au III[e] siècle.
7. *Cohortatio ad gent.*, IV (*P. G.*, VIII, 161).
8. *De idololatria*, 4; *De spectaculis*, 23; *Adv. Hermogenem*, 1.

encore[1] et d'autres écrivains comme Minucius Félix[2], Arnobe[3] et Lactance[4], ne croient pas qu'il soit possible et permis de représenter Dieu sous une figure humaine, ces protestations ou ces restrictions n'émeuvent ni la piété des fidèles ni la vigilance de ceux qui les dirigent. L'usage des représentations figurées religieuses ne s'est introduit ni par lutte, ni par surprise, ni à la dérobée. Du premier coup et dès le premier jour, l'Église a accepté l'art et s'en est servie.

L'Église, disons-nous, s'est servie des images. Leur a-t-elle, dès ces commencements, rendu un culte? Nous n'avons aucun texte qui autorise absolument à l'affirmer. Dans la discussion qui remplit l'*Octavius*, le païen Cecilius dit à Octavius (12) : « Iam non adorandae sed subeundae cruces »; à quoi Octavius répond (29) : « Cruces etiam nec colimus nec optamus. » Cecilius a semblé dire que les chrétiens vénéraient toutes sortes de croix : c'est ce que nie Octavius, qui se met aussitôt à démontrer que l'on peut trouver en une multitude d'objets l'image de la croix. Ni l'objurgation de l'un ni la négation de l'autre n'ont donc un caractère suffisamment précis[5]. On peut croire d'ailleurs que les chrétiens étaient détournés d'honorer les images par la crainte de paraître imiter les païens qui adoraient les idoles. C'est un danger que les apologistes dénoncent avec force[6]. Il ne faut pas croire que les statues ou les images soient des dieux, ni leur rendre un culte qui supposerait en elles cette qualité. On peut

1. *Stromates*, VII, 5 (*P. G.*, IX, 437).
2. *Octavius*, 32.
3. *Adv. gentes*, I, 31.
4. *Institutiones*, II, 2.
5. L'adoration de la croix était une des folies que les païens reprochaient aux chrétiens (cf. TERTULLIEN, *Apologet.*, 16). Remarquons d'ailleurs que, dans cette question du culte des images, le culte de la croix mérite une considération spéciale. On y reviendra.
6. V. ORIGÈNE, *Cont. Celsum*, VII, 66.

aisément glisser du culte légitime dans l'idolâtrie, et les chrétiens doivent donc être sur leur garde.

Cependant Constantin rend la paix à l'Église, et le culte chrétien, jusque-là plus ou moins confiné dans des lieux secrets ou d'étroites constructions, peut s'étaler au grand jour et dans la splendeur des basiliques. Il est inutile d'insister sur les représentations de la croix qui se multiplient aux IVe et Ve siècles[1]. Le ciel lui-même en semblait donner l'exemple par les apparitions miraculeuses qui se produisaient de ce signe du salut[2]. Aussi s'emploie-t-on à le peindre sur les murailles, à le sculpter dans le bois ou la pierre, à le fondre dans des métaux[3]. La fréquence et la continuité de ces reproductions est attestée en Orient par Asterius d'Amasée[4], saint Jean Chrysostome[5], Julien l'Apostat lui-même[6]; en Occident, par saint Augustin[7] et autres.

Rendait-on à ces images de la croix quelque culte? La chose paraît certaine. Julien († 363), dans le passage que je viens de signaler, reproche aux chrétiens d'adorer le bois de la croix et d'en peindre l'image sur leurs maisons : Τὸ τοῦ σταυροῦ προσκυνεῖτε ξύλον, εἰκόνας αὐτοῦ σκιαγραφοῦντες ἐν τῷ μετώπῳ, καὶ πρὸ τῶν οἰκημάτων

1. La croix bien formée n'apparaît guère avant le IVe siècle (il y en a cependant un exemple du IIe ou du IIIe; cf. P. ALLARD, *op. cit.*, p. 336). Avant cette époque elle se dissimule généralement sous la figure du tau grec ou de lignes qui s'entrecroisent. V. L. BRÉHIER, *Les origines du crucifix*, Paris (Collect. *Science et religion*).

2. V. EUSÈBE, *De vita Constantini*, I, 28, 2 (τούτῳ νίκα); S. CYRILLE DE JÉRUS., *Epist. ad Constantium* (authenticité douteuse), 3-5 (*P. G.*, XXXIII, 1168, 1169, apparition d'une vaste croix dans le ciel); S. GRÉGOIRE DE NAZ., *Orat.* IV, 54 (*P. G.*, XXXV, 577, apparition de croix à Julien l'Apostat).

3. V. MARTIGNY, *Dictionn. des antiqu. chrétiennes*, 2e édit., artic. *Croix*.

4. *In laudem sanctae Euphemiae* (*P. G.*, XL, 337).

5. *Quod Christus sit Deus*, 9 (*P. G.*, XLVIII, 826).

6. Apud CYRILL. ALEX., *Contra Iulian.*, VI (*P. G.*, LXXVI, 796, 797).

7. *Sermo* LXXXVIII, 9; *Tract. in Ioann.* CXVII, 3.

ἐγγράφοντες[1]. A la fin de ce même IVe siècle, Asterius d'Amasée, décrivant les peintures qui représentent le martyre de sainte Euphémie, parle de ce signe (de la croix) que les chrétiens ont coutume d'adorer (προσκυνεῖσθαι) et de peindre[2]. Au Ve siècle, Théodoret mentionne l'honneur que les grecs et les barbares rendaient au signe de la croix : Τὸν ἐσταυρωμένον θεολογοῦντες καὶ τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον γεραίροντες[3]. En Occident, Prudence († 410-415) nous montre les empereurs désormais adorant la croix[4], et saint Jérôme rapporte à la croix l'*Adorate scabellum pedum eius* du psaume XCVIII[5]. Ni l'un ni l'autre cependant ne spécifient de quelle croix précisément il s'agit.

Passons aux images proprement dites de Jésus-Christ, de la Vierge et des saints. Ici encore les témoignages abondent qui signalent ou supposent l'usage des images religieuses dans la vie et le culte chrétien. Nous ne ferons qu'indiquer ceux de saint Basile[6], de saint Grégoire de Nazianze[7], de saint Grégoire de Nysse[8], d'Asterius d'Amasée[9] et de saint Nil[10] pour l'Orient; pour l'Occident, ceux de saint Jérôme[11],

1. Ap. CYRILL. ALEX., *Contra Iulian.*, VI, *loc. cit.* Ce bois de la croix dont parle Julien est-il celui de la vraie croix? C'est peu probable.
2. *In laudem sanctae Euphemiae*, *loc. cit.*
3. *Graecar. affection. curatio*, VI; *De provid. Dei* (*P. G.*, LXXXIII, 989).
4. « Vexillumque crucis summus dominator adorat » (*Apotheos.*, vers 448, *P. L.*, LIX, 960).
5. *P. L.*, XXVI, 1124.
6. *Homilia* XVII *in Barlaam martyrem*, 3 (*P. G.*, XXXI, 489). On a invoqué à tort une lettre CCCLX ad Iulianum, fort douteuse.
7. *Carmen*, X, Περὶ ἀρετῆς, *P. G.*, XXXVII, 737, 738.
8. *Oratio laudat. sancti Theodori*, *P. G.*, XLVI, 737.
9. *In laudem sanctae Euphemiae* (*P. G.*, XL, 333-337). Tout le discours n'est que la description des peintures du *velum* qui ornait l'oratoire de la sainte.
10. *Epist.* IV, 61. Il donne à son correspondant un projet d'ornementation et de peintures pour une église.
11. *In Ionam*, IV, vers. 6 (*P. L.*, XXV, 1147, 1148).

de saint Augustin[1], de Prudence[2] et de saint Paulin de Nole[3].

Du culte de ces images il est beaucoup moins question. Saint Grégoire de Nysse et saint Nil, en mentionnant expressément, dans leurs ouvrages, l'instruction des ignorants et l'édification des spectateurs comme le but des peintures dont ils s'occupent, semblent presque l'exclure. Cependant, saint Grégoire de Nazianze parlant, dans le passage que j'ai signalé, de l'image du saint homme Polémon, dont la vue convertit une pécheresse, qualifie cette image de « vénérable », καὶ γὰρ ἦν σεβασμία. Théodoret, de son côté, rapporte que telle était, à Rome, la célébrité de saint Siméon Stylite que l'on plaçait de lui, dans les vestibules des maisons, de petites statues, pour être comme le secours et la protection des habitants, φυλακήν τινα σφίσιν αὐτοῖς καὶ ἀσφάλειαν ἐντεῦθεν πορίζοντας[4]. Pareille confiance religieuse est évidemment un sentiment qui tient au culte.

On peut donc dire qu'au IVe et au Ve siècle l'usage des images est universel, que leur culte, plus marqué en ce qui regarde les images de la croix, commence, pour les autres, à s'affirmer timidement. Le fait que Vigilance, si animé contre le culte des reliques, ne dit rien contre le culte des images, paraît bien prouver que ce culte n'avait pas encore grand relief à son époque, c'est-à-dire vers l'an 400.

Ce culte en effet, et même parfois cet usage rencontraient chez certains esprits quelque défiance ou

1. *De consensu evangelist.*, I, 16 (*P. L.*, XXXIV, 1049); *Contra Faustum*, XXII, 73 (*P. L.*, XLII, 446).
2. *Peristephanon*, hymn. IX, vers. 7 et suiv.; XI (*P. L.*, LX, 433-435, 530 et suiv.).
3. *Poema* XXVII; XXVIII; *Epist.* XXXII (*P. L.*, LXI, 660 et suiv.; 663 et suiv.; 330 et suiv.).
4. *Historia religiosa*, XXVI (*P. G.*, LXXXII, 1473).

même une opposition formelle. Les uns persistaient à croire que la prohibition de l'*Exode* s'imposait au peuple chrétien; d'autres étaient frappés de la ressemblance que le culte des images offrait avec l'idolâtrie, et craignaient toujours que l'un ne conduisît à l'autre. Les païens, en effet, au reproche que leur adressaient les chrétiens d'adorer le bois ou la pierre, répondaient que l'idole matérielle n'était pour eux qu'une image qui leur rappelait la divinité invisible à qui s'adressaient en réalité leurs hommages : « Nec simulacrum nec daemonium colo, sed effigiem corporalem eius rei signum intueor quam colere debeo[1]. » Les controversistes chrétiens n'admettaient pas cette défaite, car, en supposant qu'elle excusât des philosophes raffinés, on ne pouvait vraiment prétendre que le vulgaire entendît ainsi le culte des idoles. Ils montraient, en tout cas, que la pente était glissante de la considération philosophique de l'idole à son culte grossier, et que la plupart vraisemblablement n'en évitaient pas le danger. Mais, en ce faisant, on le voit, ces controversistes émettaient forcément des réflexions qui n'allaient pas seulement contre le culte païen des idoles, mais aussi contre le culte chrétien des images : « Ducit enim, et affectu quodam infimo rapit infirma corda mortalium formae similitudo et membrorum imitata compago.... Quis autem adorat vel orat intuens simulacrum qui non sic afficitur ut ab eo se exaudiri putet, ab eo sibi praestari quod desiderat speret[2] ? » Ces observations, qui sont de saint Augustin, l'ont fait considérer par quelques auteurs comme un adversaire du culte des images. Non,

1. Ap. AUGUSTIN., *Enarratio in psalm.* CXIII, sermo II, 4 (*P. L.*, XXXVII, 1483); cf. 3; MACARIUS MAGNES, Ἀποκριτικός, IV, 21 (édit. BLONDEL, p. 200; PITRA, *Spicil. solesm.*, I, 317, 318).
2. S. AUGUSTIN, *Enarr. in psalm.* CXIII, sermo II, 1, 5; cf. *Epist.* CII, 29.

il ne l'est pas, parce que ce n'est pas ce culte qu'il a en vue dans les passages que j'ai cités; mais il est certain qu'il parle d'une manière générale et que l'on peut, de ses paroles, tirer un argument contre ce culte[1].

D'autres oppositions étaient plus directes et aussi plus radicales. La plus connue est celle du concile d'Elvire tenu en 305 ou 306, dans son canon 36 : « *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*[2]. » On s'est demandé quelles raisons précises ont inspiré ce canon, et si le concile, en le portant, a obéi à une véritable antipathie pour les images, ou s'est simplement préoccupé de prévenir des abus ou des profanations possibles. La première hypothèse s'accorde mieux avec le caractère généralement rigoriste de ses décisions, et avec le texte même de sa défense. Le concile ne veut pas d'images dans les églises, parce qu'il voit une sorte d'opposition entre la sainteté et la majesté des mystères de la foi (*quod colitur et adoratur*) et les productions plus ou moins amollissantes de l'art humain[3]. En tout cas, sa prohibition a été limitée à l'Espagne, et ne s'est pas — nous l'avons vu par Prudence — soutenue longtemps.

Après l'opposition du concile d'Elvire, il faut signaler celle d'Eusèbe de Césarée, fondée plutôt sur l'Écriture et la théologie. Eusèbe a eu l'occasion de s'expliquer clairement sur cette question dans sa réponse à la sœur

1. Le point de vue de saint Augustin serait aussi, d'après M. Duchesne (*De Macario Magnete et scriptis eius*, Paris, 1877, p. 32-34), celui de Macarius Magnes dans son Ἀποκριτικός. De fait, Macarius ne croit pas qu'il soit licite de représenter les anges, créatures spirituelles ; mais, tout en condamnant le culte des idoles, il ne s'attaque pas à la vénération chrétienne des images (édit. Blondel, p. 214, 215).

2. Mansi, II, 11.

3. C'est la raison que fera valoir Boileau pour exclure du théâtre les mystères chrétiens.

de Constantin, Constantia, qui lui avait demandé une image du Christ[1]. Constantia, écrit-il, lui a demandé une image du Christ : mais de quelle image veut-elle parler? Désire-t-elle une image du Verbe qui est en Jésus-Christ? Mais le Père seul connaît le Fils comme il doit l'être. S'agit-il d'une image de son humanité glorifiée? Mais comment représenter par d'inertes couleurs cette humanité transfigurée et toute immergée dans la lumière divine? Veut-elle enfin une image de l'humanité avant la résurrection et l'ascension? Mais Constantia ignore-t-elle la défense des Livres Saints de faire aucune image de ce qui est sur la terre ou dans les cieux? Il ne lui accordera donc pas ce qu'elle demande; et l'évêque de Césarée, pour appuyer son refus, ajoute qu'ayant trouvé lui-même une femme tenant en ses mains des images qu'elle croyait être de Notre-Seigneur et de saint Paul, il les a confisquées, pour empêcher que pareille pratique ne s'introduisît dans le vulgaire, et que l'on ne semblât, comme les idolâtres, porter Dieu dans une peinture.

J'ai analysé en détail cette lettre d'Eusèbe, parce que les raisons qu'il fait valoir contre la possibilité de représenter le Sauveur glorifié seront reprises plus tard : elle deviendront une sorte de lieu commun opposé par les iconoclastes à leurs adversaires[2].

1. Pitra, *Spicil. solesm.*, I, 383-386. Eusèbe manifeste le même sentiment dans son *Hist. ecclés.*, VII, 18, où il excuse l'érection de la statue de Jésus-Christ, à Panéas, par des restes de préjugés païens.

2. Après l'opposition du concile d'Elvire et celle d'Eusèbe, on signale généralement, pour le IVe siècle, celle de saint Épiphane. Une lettre adressée par lui à Jean de Jérusalem, vers 394, et dont on ne possède que la traduction latine faite par saint Jérôme (*P. G.*, XLIII, 390; *P. L.*, XXII, 526), contient en effet au n° 9 le récit d'un incident de voyage assez caractéristique. Saint Épiphane y rappelle qu'étant entré à Anablatha dans une église, il y avait trouvé un voile portant l'image de Jésus-Christ ou d'un saint. « Cum ergo hoc vidissem, continue-t-il, et detestatus essem in ecclesia Christi, contra auctoritatem Scripturarum, hominis pendere imaginem, scidi illud. » Le voile déchiré, il conseilla

§ 2. — L'usage et le culte des images pendant les VI[e] et VII[e] siècles.

Malgré les protestations dont il vient d'être question, l'usage des images était, on l'a vu, à peu près général dans l'Église à la fin du v[e] siècle. Les siècles suivants virent cet usage s'étendre encore, et il est inutile, je crois, à cause de la notoriété du fait, d'en apporter la preuve.

Le culte était moins apparent; mais il se développe, et même on en fait la théorie au vi[e] et au vii[e] siècle : « Adoramus omnem crucem, écrit le diacre Rusticus, mêlé à l'affaire des trois chapitres, et per ipsam illum cuius est crux; non tamen crucem coadorare dicimur

aux gardiens du lieu d'en faire un linceul pour envelopper un mort; et maintenant, il envoie à son correspondant un autre voile pour remplacer le premier, mais en ajoutant : « Et precor ut iubeas presbytero eiusdem loci accipere velum a lectore quod a nobis missum est, et deinceps praecipere in ecclesia Christi istiusmodi vela quae contra religionem nostram veniunt non appendi. Decet enim honestatem tuam hanc magis habere sollicitudinem ut scrupulositatem tollat, quae indigna est ecclesia Christi et populis qui tibi crediti sunt. » Il paraissait déjà assez invraisemblable que saint Épiphane, qui a tant voyagé, n'eût pas remarqué jusqu'à cette époque le développement pris par l'art chrétien à la fin du iv[e] siècle. Mais une découverte de M. D. Serruys a rendu tout à fait problématique l'authenticité de ce passage de la lettre d'Épiphane. Ce passage en effet s'est retrouvé en grec dans un ouvrage inédit du patriarche Nicéphore de Constantinople contre le concile iconoclaste de 815 (cf. infra, p. 470). Or, de la comparaison du texte grec avec la traduction latine, il appert manifestement, d'abord que cette traduction, absolument lâche et peu scrupuleuse, ne saurait être attribuée à saint Jérôme; puis que ce fragment qui, dans le grec, a son introduction propre, a été ajouté après coup à la lettre de l'évêque de Constantia. Quelle est donc son origine? Nicéphore nous l'apprend en indiquant qu'il apparut pour la première fois dans un recueil iconoclaste de textes des Pères, les uns authentiques, d'autres apocryphes, contraires aux saintes images. M. Serruys n'hésite pas à regarder celui-ci comme un faux (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1904, p. 360-363). — Au VII[e] concile général, on cita de saint Epiphane un autre fragment qui condamnait l'usage des images dans les églises et les cimetières, et que le concile rejeta comme apocryphe (Mansi, XIII, 292 et suiv.).

Christo, nec per hoc una est crucis et Christi natura [1]. » Evagrius (vers 593) rapporte un miracle arrivé à Apamée pendant l'ostension et l'adoration de la croix [2] ; et l'on sait qu'un des reproches faits aux pauliciens était précisément de ne point adorer la croix.

D'autre part, nous sommes au moment où fait son chemin en Orient la croyance aux images de Jésus-Christ ou de la Vierge ἀχειροποίηται, c'est-à-dire non faites de main d'homme, et ayant une origine miraculeuse. L'histoire de celle de Notre-Seigneur envoyée par lui au roi d'Édesse, Abgar, est déjà racontée à la fin du IVe ou au début du Ve siècle par la *Doctrine d'Addaï* syriaque [3]. Evagrius connaît les destinées subséquentes de cette image, et sait comment, grâce à elle, la ville d'Édesse a été protégée contre les attaques de Chosroès [4]. Le voile de sainte Véronique a sa plus ancienne attestation dans la *Mors Pilati*, dont la première rédaction remonte au milieu du IVe siècle [5]. Zacharie de Mitylène (vers 562) parle d'images analogues, et des temples élevés pour les recevoir [6]. De pareils récits ne pouvaient qu'encourager le culte rendu aux images, et aussi le voyons-nous, à cette époque, s'affirmer nettement. Le VIIe concile général, dans sa cinquième session, a cité une lettre de saint Siméon Stylite le Jeune († 596) à l'empereur Justin, réclamant la punition de malfaiteurs qui ont, dans une église, profané l'image du Fils de Dieu et de sa sainte Mère : c'est, aux yeux de Siméon, une impiété et une

1. *Contra acephalos disput.* (*P. L.*, LXVII, 1218).
2. *Hist. eccles.*, IV, 26 (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2745).
3. Edit. Phillips, texte, p. 4, 5 ; trad., p. 5. V. ma thèse : *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888 ; et E. von Dobschutz, *Christusbilder*, Leipzig, 1899.
4. *Hist. eccles.*, IV, 27.
5. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1re édit., p. 432 et suiv.
6. Cf. *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 121, 122.

abomination[1]. Dans un autre passage cité par saint Jean Damascène[2], le même auteur repousse l'accusation d'idolâtrie portée contre les chrétiens parce qu'ils honorent (προσκυνοῦντες) les images. La relation de la conférence de saint Maxime le Confesseur avec l'évêque de Césarée, Théodose, en 656, porte que Théodose, Maxime et ceux qui se trouvaient là se jetèrent à genoux et baisèrent les évangiles, la vénérable croix, l'image de Notre-Seigneur et de sa Mère[3].

Mais le témoignage le plus complet et le plus intelligent que nous ayons de cette époque sur le culte des images est celui que le second concile de Nicée a tiré du cinquième discours apologétique contre les juifs de Leontius, évêque de Néapolis en Chypre, sous l'empereur Maurice (582-602)[4]. Ce n'étaient plus les chrétiens alors qui reprochaient aux païens leur culte des idoles : c'étaient les juifs qui reprochaient aux chrétiens comme une idolâtrie, leur culte des images et de la croix. Que répond Leontius ? Il ne nie pas l'existence de ce culte : il avoue que les chrétiens adorent la croix, qu'ils vénèrent les images, qu'ils se prosternent devant elles, qu'ils les baisent, qu'ils les placent dans les églises ;

1. Mansi, XIII, 160, 161 ; *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 3216-3220.
2. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 3220 ; cf. XCIV, 1409-1412.
3. *P. G.*, XC, 156 ; cf. 164. — Dans un discours cité par le second concile de Nicée, Jean de Thessalonique, qui assista au concile de 680 comme vicaire du pape, revendique le droit de peindre les images des saints, non qu'on adore les images (προσκυνοῦντες οὐ τὰς εἰκόνας), mais parce qu'on honore les saints dont elles reproduisent les traits (ἀλλὰ τοὺς διὰ τῆς γραφῆς δηλουμένους δοξάζομεν). Il revendique le même droit pour les images de Jésus-Christ qui a été visible dans un corps ; mais il ne croit pas possible d'avoir des images du Verbe et de la Trinité ; car sous quelle forme les représenter ? Quant aux anges, continue Jean, on en peut faire des images, parce qu'ils ne sont point absolument spirituels, et possèdent un corps subtil, circonscrit, invisible ordinairement, visible quelquefois pour certains privilégiés de Dieu. Que si on les peint sous une forme humaine, c'est parce qu'ils se sont montrés sous cette forme à ceux à qui ils étaient envoyés (Mansi, XIII, 164, 165).
4. Mansi, XIII, 44-53 ; *P. G.*, XCIII, 1597-1609.

mais il soutient qu'il n'y a en cela rien d'idolâtrique, parce qu'il s'agit toujours d'un culte relatif qui s'adresse à la personne représentée ou figurée par l'image, et non au bois, à la pierre, aux couleurs de la peinture ou de la statue :

« Tant que les deux bois de la croix sont unis, j'adore la figure à cause du Christ, qui y a été crucifié ; dès qu'ils sont séparés, je les rejette et je les brûle [1]. » — « Nous, fils de chrétiens, quand nous adorons l'image de la croix, nous n'honorons pas la substance du bois ; mais la considérant comme le sceau, le cachet et la signature du Christ, nous saluons et nous adorons par elle celui qui a été crucifié sur elle [2]. » — « Ainsi nous tous, chrétiens, possédant et saluant de corps l'image du Christ, ou d'un apôtre, ou d'un martyr, nous pensons en esprit que nous possédons le Christ lui-même ou son martyr [3]. »

Ce ne sont pas les signes extérieurs, c'est l'intention qu'il faut considérer dans tout salut et toute adoration. Et l'auteur poursuit ainsi sa démonstration, empruntant ses exemples à l'Écriture, à la vie civile, à la vie de famille, où l'on voit constamment honorer l'image, le sceau, le vêtement même d'une personne et tout ce qui lui appartient. Et si l'on place dans les églises des croix et des images, continue-t-il, ce n'est pas qu'on regarde ces objets comme des dieux : c'est πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν, καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν. Ainsi, conclut Léonce, « celui qui craint Dieu honore conséquemment et vénère et adore comme Fils de Dieu le Christ, notre Dieu, et la représentation de sa croix et les images de ses saints [4] ».

Les témoignages rapportés jusqu'ici émanent de

1. MANSI, col. 44 ; *P. G.*, 1597.
2. MANSI, col. 45 ; *P. G.*, 1600.
3. MANSI, col. 45 ; *P. G.*, 1600.
4. MANSI, col. 53 ; *P. G.*, 1608, 1609. Le concile quinisexte de 692 s'est occupé des images dans son canon 82. Il les appelle « vénérables », mais prescrit de représenter désormais Jésus-Christ sous sa forme humaine, et non sous celle d'un agneau (MANSI, XI, 977-980).

l'Orient et concernent surtout l'Orient. L'Occident avait aussi accepté le culte des images, bien qu'il ait probablement gardé dans les manifestations de ce culte plus de froideur et de réserve. On a lu plus haut l'affirmation du diacre Rusticus relative à l'adoration de la croix. Fortunat, dans son poème sur saint Martin, écrit avant le mois de mai 576, parle de l'image du saint devant laquelle brûlait une lampe : une onction de l'huile de cette lampe l'avait guéri lui-même d'un mal d'yeux :

> Hic paries retinet sancti sub imagine formam,
> Amplectenda ipso dulci pictura colore.
> Sub pedibus iusti paries habet arte fenestram :
> Lychnus adest, cuius vitrea natat ignis in urna [1].

Le témoignage de saint Grégoire, pape, mérite d'autant mieux d'être examiné qu'on a souvent présenté ce pontife sinon comme un ennemi du culte des images, du moins comme voulant délibérément l'ignorer. En 599, saint Grégoire écrit à l'évêque de Caralis, Januarius, au sujet d'une synagogue juive dont les chrétiens s'étaient emparés, et dans laquelle ils avaient transporté une croix et une image de la Vierge. Le pape ordonne à l'évêque de rendre aux juifs leur synagogue, après qu'on en aura retiré avec l'honneur qui convient l'image et la croix : « ut, sublata exinde cum ea qua dignum est veneratione imagine atque cruce, debeatis quod violenter ablatum est reformare [2] ». C'est

1. *De vita S. Martini*, lib. IV, vers. 690, 693 (*P. L.*, LXXXVIII, 426).

2. *Epist.*, IX, 6, col. 944. On cite de saint Grégoire un passage plus explicite en faveur du culte des images qui se trouve dans l'*Epist.* IX, 52 à Secundinus. Dans ce passage, le pape dit à Secundinus qu'il lui envoie les images que celui-ci lui a demandées, à savoir une croix, et des images de Notre-Seigneur, de la Vierge et des apôtres Pierre et Paul, puis il continue : « Scio quidem quod imaginem Salvatoris nostri non ideo petis ut quasi deum colas, sed ob recordationem Filii Dei in eius amore recalescas cuius te imaginem videre desideras. Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam prosternimur, sed illum

donc avec un respect religieux (*cum veneratione*) que saint Grégoire veut que l'on traite l'image et la croix. Mais, en l'an 600, nouvelle lettre au sujet des images. L'évêque de Marseille Serenus, dans un mouvement de zèle excessif, et craignant que son peuple ne tombât dans l'idolâtrie, avait brisé les images de son église. Saint Grégoire l'en blâme. L'antiquité a admis les images, non comme objet d'adoration, mais comme moyen d'instruction pour les ignorants qui, par les images, apprennent ce qu'ils doivent adorer et comment ils doivent se conduire. C'est le point de vue auquel le pape se met exclusivement :

« Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est.... Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum [1]. »

C'est à tort, à mon avis, qu'on a voulu conclure de ces paroles que saint Grégoire condamnait absolument toute espèce de culte rendu aux images. Le texte de la lettre à Januarius prouve le contraire. Si le pape ne parle pas ici de culte, c'est qu'ayant affaire, d'une part, à un peuple porté à la superstition — Serenus avait cru saisir quelques pratiques idolâtriques, — de l'autre à un évêque mal disposé vis-à-vis des images,

adoramus quem per imaginem aut natum, aut passum, sed et in throno sedentem recordamur. Et dum nobis ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam Filium Dei reducit, animum nostrum aut de resurrectione laetificat, aut de passione demulcet. » Il est juste de remarquer que ce témoignage sur les images n'existe que dans un très petit nombre de manuscrits de cette lettre : « Pauci sunt qui habent », disent les éditeurs bénédictins. Il a été cité cependant par le pape Hadrien dans sa réponse aux *reprehensiones* de Charlemagne (vers 795). V. plus bas, p. 477.

1. *Epist.* XI, 13, col. 1128.

il a cru plus utile de se borner à des considérations aisément acceptées de tous et dont on ne pouvait abuser. Retenons plutôt le mot par lequel l'auteur constate que le zèle iconoclaste de Serenus est en opposition avec la conduite universelle de l'épiscopat : « Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti ? Si non aliud, vel illud te non debuit revocare ut, despectis aliis fratribus, solum te sanctum et esse crederes sapientem ? »

Au début du VIIIe siècle, au moment où va commencer la lutte iconoclaste, le culte des images aussi bien que leur usage est donc généralement reçu. Et cependant, avec l'opposition déjà mentionnée des juifs et des pauliciens [1], nous avons à signaler, dans la période du Ve au VIIe siècle, la résistance à cet usage de nouveaux adversaires : c'est celle des monophysites.

Théophane assure dans sa *Chronique* [2] que Philoxène de Mabboug rejetait les images de Notre-Seigneur et des saints. Son assertion est confirmée par la réfutation des résolutions iconoclastes, lue au VIIe concile général [3], et par un passage de l'*Histoire ecclésiastique* du monophysite Jean, lu dans la cinquième session du même concile [4]. Il y est dit que Philoxène ne pensait pas qu'on honorât le Christ en en faisant des images, qu'il regardait comme illicite de représenter dans un corps les anges, êtres spirituels, et comme puéril de figurer le Saint-Esprit sous la forme

1. Les pauliciens sont une branche de manichéens nés dans la deuxième moitié du VIIe siècle, et dont l'histoire est assez bien connue. Il est vraisemblable qu'ils repoussaient toute espèce d'images ; mais il est certain qu'ils se refusaient à adorer la croix : Τὸν τύπον καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ δύναμιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ μὴ ἀποδέχεσθαι, dit Pierre de Sicile dans l'exposé qu'il fait de leur doctrine (*Historia manichaeorum*, 10 ; cf. 7, 29 ; *P. G.*, CIV, 1256, 1249, 1284).

2. Ad ann. mundi 5982, col. 325.

3. Session sixième, MANSI, XIII, 317.

4. MANSI, XIII, 180, 181.

d'une colombe: et qu'en conséquence, il détruisait les images des anges, et cachait dans des lieux obscurs celles du Christ.

Ces reproches adressés à Philoxène sont étendus par le VIIe concile général à Sévère, à Pierre le Foulon, et généralement à tous les acéphales [1]. C'est qu'il y avait en effet un lien entre le monophysisme et l'iconoclasme. On se rappelle que la raison apportée par Eusèbe de Césarée, pour déclarer impossible la représentation de l'humanité glorifiée de Jésus-Christ, est que cette humanité est transformée, divinisée : elle est ἄληπτος [2]. Pour les monophysites stricts, c'est-à-dire pour les eutychiens et tous ceux qui admettaient en Jésus-Christ une transformation ou absorption de l'humanité en la divinité, il est clair que cette raison valait aussi bien pour l'humanité avant la résurrection. Pour les monophysites moins stricts, pour les sévériens, tracer l'image de Jésus-Christ, c'était toujours séparer en lui l'humain du divin, distinguer deux natures, ce qui n'était point permis. Un des arguments que firent valoir les iconoclastes pour défendre leur opinion fut précisément cette impossibilité de séparer en Jésus-Christ le borné et le circonscrit de l'infini et de l'illimité. Si on prétend ne peindre que l'humanité, disaient-ils, on divise le Christ, et on est nestorien : on fait le Christ ἀθέωτον : si on prétend représenter à la fois les deux natures, on les confond et on est eutychien; mais de plus on enferme l'incirconscriptible

1. Mansi, XIII, 317, 253. Une lettre écrite en 518 par le clergé d'Antioche au patriarche Jean II de Constantinople, et insérée dans les actes du concile de Constantinople de 536, action cinquième, accuse Sévère d'avoir enlevé et de s'être approprié les colombes d'or et d'argent représentant le Saint-Esprit, suspendues au-dessus des baptistères et des autels, sous prétexte que l'on ne devait point représenter ainsi l'Esprit-Saint (Mansi, VIII, 1039).
2. Pitra, *Spicil. solesm.*, I, 385.

divinité dans les limites de la chair [1]. Le monophysisme conduisait donc assez naturellement à repousser les images, celles au moins de Jésus-Christ, et il ne faut pas s'étonner que ses principaux fauteurs n'aient pas échappé à cette conséquence.

§ 3. — L'hérésie iconoclaste sous Léon l'Isaurien (726-740). L'opposition de saint Jean Damascène [2].

Dans les pages qui précèdent, on a eu l'occasion de noter les diverses manifestations d'une opposition à l'emploi et au culte des images qui vient tantôt de l'extérieur, tantôt de l'intérieur de l'Église. Au dehors les juifs et plus tard les musulmans et les pauliciens reprochent aux chrétiens le culte et l'usage des images comme une idolâtrie [3]. Au dedans, des évêques et des

1. Mansi, XIII, 252, 256-260.

2. Sources pour la connaissance de l'hérésie iconoclaste : 1° Avant tout les actes des conciles relatifs à cette affaire, ceux notamment du VII° concile œcuménique (Mansi, XII et XIII) et du concile iconoclaste de 815 (Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2). 2° Les écrits théologiques contemporains sur la question : Saint Jean Damascène, ses trois discours *Adversus eos qui sacras imagines abiiciunt* (*P. G.*, XCIV, col. 1232-1420). Les trois opuscules, *De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum* (*P. G.*, XCV, 309-344), *Epistula ad Theophilum imperatorem* (*ibid.*, 345-385), *Opusculum adversus iconoclastas* (*P. G.*, XCVI, 1348-1361) ne sont pas de saint Jean; l'*Epistula* est de 845; l'*Opusculum* de 771. Nicéphore le patriarche, *Antirrhetica* (*P. G.*, C, 205-533). Théodore Studite, *Antirrhetici* (*P. G.*, XCIX) et sa correspondance (*ibid.*). 3° Au point de vue historique, les *Chroniques* de Théophane (*P. G.*, CVIII) et de ses continuateurs (Theophanes continuatus, *P. G.*, CIX); celles de Léon le Grammairien (*P. G.*, CVIII), de Nicéphore (*P. G.*, C) et de Georges le Moine (*P. G.*, CX); de plus les vies des empereurs et des saints confesseurs engagés dans la querelle, que l'on trouvera dans *P. G.*, XCIX, C, CVIII, CXV. — Les sources spéciales de la querelle des images en Occident seront données plus loin. — Travaux : Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2. Paris, 1910. K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890; Tougard, *La persécution iconoclaste*, Paris, 1897; E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897; L. Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1904; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905.

3. L'islamisme primitif n'était pas, en principe, opposé aux représen-

théologiens condamnent ces mêmes pratiques, soit au nom de l'Écriture, soit en vertu de considérations christologiques, soit encore par crainte d'abus inévitables [1]. A côté de ces raisons particulières cependant, et comme raison plus générale et plus profonde qui explique l'opposition faite aux images, en certaines contrées du moins, on a signalé un secret éloignement des populations de la Syrie et de l'Égypte et des peuples germaniques pour la représentation de la figure humaine dans l'ornementation religieuse. Ils se défiaient du culte de la beauté humaine qui attirait tant les grecs, comme d'une idolâtrie; et c'est par des lignes géométriques, par des entrelacs indéfiniment répétés, par des symboles empruntés au règne végétal ou animal qu'ils essayaient plutôt d'exprimer le sentiment du divin et de l'infini [2].

Toutes ces influences à la fois semblent s'être exercées d'une façon plus ou moins apparente sur l'esprit de Léon l'Isaurien, pour le déterminer à déclarer la guerre aux images. Léon était né en pleine Syrie, à Germanicia : il avait pu connaître les pauliciens dont le centre d'action, Samosate, n'était pas éloigné. Il est possible aussi qu'il ait subi indirectement l'influence des musulmans et des juifs [3]. Il est certain, en tout cas,

tations figurées. Il le devint plutôt sous l'influence des populations syriennes et coptes au milieu desquelles il s'établit. La proscription des images chez les musulmans ne date que du calife Omar II (717-720). V. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 9-11).

1. Que ces abus se soient en effet produits çà et là ; bien plus qu'au cours de la controverse ils aient empiré en quelques endroits, et se soient multipliés, comme une protestation plus énergique de certains esprits exaspérés contre la persécution dont leur foi était l'objet, c'est, je crois, ce dont on ne saurait raisonnablement douter. On en trouvera plus loin des exemples.

2. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 8, 9.

3. Théophane le dit formellement (*Chronique*, ad ann. mundi 6215, col. 812); mais l'histoire du renégat Béser, telle qu'il la raconte, n'est pas bien sûre.

qu'il fut lié de bonne heure avec un petit groupe d'évêques très décidés contre les images. Leur chef était l'évêque de Nacolia, Constantin ; et après lui, on nomme l'évêque de Claudiopolis, Thomas, et l'archevêque d'Éphèse, Théodose, fils de l'ancien empereur Tibère II, qui passait pour le conseiller de Léon [1].

C'est en 726 que Léon publia contre les images son premier édit [2]. Nous n'en connaissons pas exactement le contenu [3] : la destruction des images y était certainement impliquée. Mais, si l'empereur avait pensé que ses ordres s'exécuteraient aisément, il s'était trompé. A Constantinople, on massacra l'officier qui tentait de renverser l'image du Christ ornant le vestibule du palais impérial. La Grèce et les Cyclades se soulevèrent et, proclamant empereur un certain Cosmas, équipèrent une flotte qui vogua vers Constantinople, mais fut anéantie le 18 avril 726. En Italie, l'insurrection fut générale. Dans le centre et le nord-est encore soumis à Byzance, les fonctionnaires furent chassés ; les duchés de la Vénétie et de la Pentapole firent défection ; l'exarque fut bloqué dans Ravenne, et la Campanie ne put être réduite à l'obéissance [4].

Nous sommes moins bien renseignés sur ce que fut en Orient la résistance ecclésiastique dans ces premiè-

1. Les deux premiers personnages sont connus par des lettres du patriarche Germain de Constantinople (Mansi, XIII, 100, 105, 108). Sur Théodose v. Mansi, XII, 967.

2. Léon était devenu empereur et fondateur d'une nouvelle dynastie en 716. Tous les auteurs s'accordent à louer ses qualités militaires et administratives. Malheureusement, comme beaucoup des empereurs de Byzance, il voulut gouverner à la fois l'Église et l'Empire. Βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι était une parole qu'on lui prêtait (Mansi, XII, 975).

3. En tout cas il ne prescrivait pas uniquement, comme on l'a dit autrefois sur la foi d'une traduction latine de la vie de saint Etienne le Jeune, de placer les images plus haut dans les églises. Cette même *Vie* suppose que l'empereur manifesta directement et de vive voix sa volonté dans une assemblée du peuple : ce détail est vraisemblable : λόγον ποιεῖσθαι, dit Théophane.

4. V. le *Liber pontificalis*, contemporain des faits, I, 404, 405.

res années de l'hérésie ; et il ne semble pas d'ailleurs que, jusqu'en 729 ou 730, Léon l'Isaurien se soit préoccupé d'obtenir la sanction doctrinale de ses mesures par l'épiscopat. Mais, en 730, il prétendit obliger le patriarche Germain à souscrire à la condamnation des images. Germain, qui plusieurs fois déjà avait blâmé cette condamnation, s'y refusa, donna sa démission (7 janvier 730), et peu après mourut étranglé. Son successeur, le syncelle Anastase, céda aux exigences de Léon, et son exemple entraîna probablement un certain nombre d'évêques. Quelques-uns, nous l'avons dit, n'avaient pas besoin de l'être : ils avaient dû, dès la première heure, approuver les vues iconoclastes du souverain.

Il y avait cependant, en Occident, un évêque qu'il était plus difficile d'atteindre que le patriarche de Constantinople, et dont l'adhésion importait au plus haut point : c'était le pape. Mais l'empereur put s'apercevoir de suite qu'il n'en obtiendrait rien. Grégoire II (715-731), tout en rendant à Léon le service de lui conserver ses possessions en Italie, avait méprisé ses premières promesses comme ses colères et, à la lettre intronistique d'Anastase, avait répondu par une menace de déposition si le patriarche ne s'amendait[1]. On sait aussi qu'il écrivit à l'empereur pour tâcher de le ramener à de meilleurs sentiments. Ses lettres sont perdues[2] et, en tout cas, elles furent inutiles. Son successeur Grégoire III (731-741) ne fut pas plus heureux, mais ne fut pas moins ferme. Quatre fois, il tenta de faire passer à l'empereur, par la voie régulière, des

1. *Lib. pontif.*, I, 404, 409.
2. Les deux lettres publiées dans MANSI, XII, 959 et 975, ne sont pas authentiques. Elles paraissent avoir été fabriquées à Constantinople même et par un contemporain des événements. A ce titre, elles ont une valeur documentaire (L. DUCHESNE, *Lib. pontif.*, I, 415, note 45).

lettres où il réclamait en faveur de l'orthodoxie persécutée. Ces missives ou ne furent pas remises ou furent interceptées. D'une cinquième tentative on ignore le résultat précis[1]. Mais le pape n'avait pas attendu ce moment pour préciser son attitude doctrinale. Le 1er novembre 731, un concile de quatre-vingt-treize membres, qu'il fit tenir à la confession de saint Paul, décida « ut si quis deinceps, antiquae consuetudinis apostolicae ecclesiae tenentes fidelem usum contemnens, adversus eandem venerationem sacrarum imaginum, videlicet Dei et domini nostri Iesu Christi et genetricis eius semper virginis immaculatae atque gloriosae Mariae, beatorum apostolorum et omnium sanctorum depositor atque destructor et profanator vel blasphemus extiterit, sit extorris a corpore et sanguine domini nostri Iesu Christi, vel totius ecclesiae unitate atque compage[2] ».

A cette décision Léon répondit en équipant une flotte qui devait vaincre les résistances du pape et des populations italiennes. Elle fit naufrage dans l'Adriatique. Il s'en prit alors à la Sicile et aux Calabres; il chargea les habitants d'impôts, confisqua les patrimoines de l'Église romaine, et rattacha à l'obédience de Constantinople les évêchés de l'Italie méridionale. C'étaient, en somme, les représailles d'un impuissant.

En Orient d'ailleurs, et précédant même les décisions romaines, une voix érudite s'était élevée en faveur des images. Saint Jean Damascène était entré en lice. Ses trois discours sur les images[3] datent, le pre-

1. *Lib. pontif.*, I, 416, 417. Les lettres étaient adressées à Anastase et aux deux empereurs Léon et Constantin (Copronyme).
2. *Lib. Pontif.*, I, 416.
3. *P. G.*, XCIV, 1232-1420. On y peut ajouter ce que l'auteur a écrit sur les images dans le *De fide orthodoxa*, IV, 16, mais qui n'est qu'un pâle abrégé des discours.

mier probablement de 726, le deuxième de 730 environ, le troisième d'un peu plus tard. Ils offrent un fond d'idées commun, et plusieurs passages de rédaction presque identique. Chacun d'eux se termine par une série de témoignages patristiques[1].

En voici le résumé doctrinal :

Dieu sans doute est invisible, illimité, absolument incorporel : on ne peut donc le représenter tel qu'il est dans une image sensible, bien qu'il se soit fait connaître aux prophètes sous des images ou espèces purement intelligibles (I, 4; II, 7, 11; III, 4, 9, 24). Mais ce Dieu s'est fait homme, et comme tel on peut le peindre et le représenter : οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζων θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζων θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα (I, 4, 16; III, 6). De même, on peut représenter la Vierge, les saints, et généralement tous les êtres corporels (I, 19; III, 24). Quant aux anges, aux démons, et aux âmes humaines, on les peut représenter aussi; car bien qu'ils soient immatériels si on les considère par rapport aux corps terrestres, ils ne sont pas absolument simples, ils sont corps (σώματα) si on les compare à Dieu : ils sont finis, circonscrits, limités à un lieu, et c'est sous des images ou figures qu'ils nous ont été révélés (III, 25). — Voilà pour la possibilité des images religieuses.

Mais est-il permis d'en faire et d'en user?

On objecte à cette permission les prohibitions de l'Ancien Testament. Elles n'étaient pas aussi absolues qu'on le prétend (I, 20; II, 9; III, 9); et de plus elles sont abolies, car nous ne sommes plus sous le règne de la Loi, mais sous celui de la Grâce; nous ne sommes

1. Plusieurs de ces témoignages sont apocryphes. Quelque remarquables d'ailleurs que soient ces discours au point de vue théorique, ils portent la marque de la décadence. La critique historique y est parfois en défaut, et l'auteur paraît disposé à tout accepter en fait de merveilles et de légendes favorables à ses vues.

plus des enfants : nous sommes à l'âge mûr du Christ (I, 6-8; II, 7, 8; III, 8). Dieu, en se rendant visible, nous a en quelque sorte incités à faire son image visible (II, 5). Du reste, l'usage et la tradition de l'Église sont là qui autorisent les images; et cette tradition, même en dehors de l'Écriture, est suffisante (I, 23; II, 16). Et puis, est-ce que les images ne sont pas partout? Est-ce que Dieu n'est pas l'auteur de multiples images? Le Fils est l'image du Père (I, 9; III, 18); en Dieu se trouve l'image de ce qu'il doit créer (I, 10; III, 19); le monde et l'homme surtout sont l'image de Dieu, de la Trinité (I, 11; III, 20); tout l'Ancien Testament n'est qu'une figure et une image du Nouveau (I, 12; III, 22); et qu'est-ce que l'histoire, que sont les monuments du passé, sinon des images de ce passé? (I, 13; III, 23).

L'usage des images est donc légitime.

Peut-on en dire autant du culte qu'on leur rend?

On objecte, pour nier la légitimité de ce culte, que les images sont de la matière, qu'elles sont créées, et que le culte n'est dû qu'à Dieu. C'est vrai : les images sont en soi de la matière, elles sont créées; mais il s'agit précisément de savoir si les choses créées et matérielles ne peuvent être l'objet d'une vénération et d'un culte. Or, est-ce que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas matière et créés? Et cependant nous les adorons. Est-ce que la croix, les calices, les instruments du culte ne sont pas matériels? Et cependant nous les honorons. Ne médisons donc point de la matière : ce serait du manichéisme : μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος (I, 16; II, 13, 14).

D'ailleurs, il faut distinguer plusieurs sortes de culte. Le culte rendu aux images n'est pas un culte absolu, mais relatif, qui se rapporte, en définitive, à l'original. C'est le grand principe proclamé par saint Basile : ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸν πρωτότυπον διαβαίνει

(I, 21). Ensuite, autre chose est l'adoration de latrie (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις), autre chose l'adoration de respect (ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη), qui a pour objet les personnes ou les choses en qui se trouve quelque excellence ou quelque dignité spéciale (I, 8, 14) : car le mot προσκύνησις signifie bien des sentiments : le respect, l'amour, la crainte révérentielle, la sujétion, l'humiliation (III, 40). Or, l'adoration de latrie ne se rend qu'à Dieu ; malheur à qui adorerait ainsi les images ! (I, 16 ; II, 11 ; III, 9, 40) ; mais la vénération, l'hommage, la προσκύνησις τιμητική peut et doit se rendre à tout ce qui est revêtu de quelque dignité (III, 40) : hommage religieux, s'il s'agit de choses ou de personnes ayant une excellence religieuse, tels les saints, les reliques, les objets du culte, la Bible ; et c'est dans cette catégorie que rentrent les images de Notre-Seigneur et des saints (III, 33-36) : hommage civil, s'il s'agit de personnages ayant une prééminence dans l'ordre social, tels que nos maîtres, les princes, etc. (III, 37-39).

L'essentiel de sa démonstration achevé, saint Jean Damascène n'oublie pas, pour la fortifier encore, de rappeler la multiple utilité des images.

Elles sont un moyen d'instruction : c'est le livre des ignorants : ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἡ βίβλος τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών (I, 17).

Elles sont des mémoriaux qui nous font souvenir des bienfaits de Dieu et des mystères de Notre-Seigneur (I, 18).

Elles sont de puissants excitants pour le bien : les exemples des saints qu'elles mettent sous nos yeux nous portent à les imiter (I, 21).

Et enfin elles sont, d'une certaine manière, des canaux de la grâce. C'est ici une conception propre à la théologie grecque : les images sont des sortes de sacrements ; elles ont reçu une vertu sanctificatrice en

considération des personnages saints qu'elles représentent : Χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς εἰκονιζομένων προσηγορίας (I, col. 1264 ; I, 16 ; II, 14).

Telle est, dans ses grandes lignes, l'apologie que, dans le second quart du VIII[e] siècle, saint Jean Damascène présentait des saintes images. Comme on a pu le voir, il avait élargi le débat et rattaché très habilement la question du culte et de l'emploi des images à la question du rôle joué par les rites et objets sensibles dans l'œuvre de notre salut et de notre sanctification, à la question de la possibilité pour la matière d'être sanctifiée et élevée à un état surnaturel. C'était un terrain solide, et où l'on ne pouvait l'attaquer sans attaquer les coutumes les plus universellement reçues. Mais d'ailleurs, et pour tout conclure, il déclarait énergiquement — et cette déclaration lui était plus facile qu'à d'autres, puisqu'il vivait hors des limites de l'empire — qu'il n'appartenait point à l'empereur de trancher cette question de la légitimité des images, et que le prince n'avait, pour le faire, ni autorité, ni compétence : Συνόδων ταῦτα οὐ βασιλέων (I, col. 1281). Οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ... βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία· ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων (I, 12). Plût à Dieu que les Grecs se fussent souvenus plus souvent de ces principes !

§ 4. — Constantin Copronyme et le concile d'Hiéria.

Léon l'Isaurien mourut le 18 juin 740. En somme, il n'avait poussé que mollement à la destruction des images et, seules, les provinces d'Asie Mineure, où se trouvait la force du parti iconoclaste, s'étaient, sous son règne, détachées de l'orthodoxie. Mais le fils de Léon, Constantin V surnommé Copronyme, qui lui succéda, était

bien décidé à réaliser jusqu'au bout le programme paternel, et à vaincre, coûte que coûte, toutes les résistances. Grâce à son fanatisme, le conflit prit un degré d'acuité atroce : il sembla que, dans l'empire, on était revenu aux plus mauvais jours des persécutions païennes.

Copronyme fut cependant empêché d'abord d'exécuter ses projets par une révolte de son beau-frère Artavasde, qui s'empara momentanément de Constantinople, et rétablit le culte des images (741). Le succès de ce mouvement fit-il comprendre à Constantin qu'il devait ménager un peu l'opinion de ses sujets? C'est possible; car, rentré en possession de sa capitale (novembre 742), il maintint jusqu'en 753 la tolérance relative à laquelle son père s'était résigné. Mais en 753, il se mit à l'œuvre de sa réforme.

Il lui parut qu'avant tout — chose négligée jusque-là — il fallait obtenir de l'ensemble de l'épiscopat une décision doctrinale et des anathèmes sur lesquels l'État appuierait ses décrets de répression. Un concile fut convoqué au palais d'Hiéria, qui s'ouvrit le 10 février 753 et compta trois cent trente-huit évêques. Les patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie non plus que le pape n'y furent pas représentés, ce qui n'empêcha pas l'assemblée de se proclamer œcuménique. Théodose d'Éphèse présidait. Les actes du concile sont perdus; mais nous avons son ὅρος ou décision finale, suivie des anathématismes, conservés dans les actes du VII[e] concile général[1]. On y déclare à la fois impossible et illicite de faire des images religieuses, d'en user et de leur rendre un culte. En ce qui concerne en particulier l'impossibilité de peindre des images de Jésus-Christ, la raison alléguée est celle qui a été rap-

1. Sixième session, MANSI, XIII, 208-356. Le texte, imprimé en italiques, est coupé par fragments, suivis chacun d'une réfutation.

portée plus haut : car, dit-on, ou bien l'artiste prétend représenter tout Jésus-Christ, homme et Dieu, et alors il circonscrit la divinité et confond les natures ; ou bien il prétend ne représenter que l'humanité, et il divise ce qui doit être uni ; il fait un corps ἀθέωτον, il tombe dans le nestorianisme, et ceux qui vénèrent cette image partagent son hérésie [1]. L'unique image que le Sauveur nous ait donnée de lui-même est l'eucharistie, le pain et le vin consacrés [2]. Quant aux images de la Vierge et des saints, elles sont interdites par l'Église, qui repousse les idoles et l'idolâtrie [3]. Les saints, d'ailleurs, vivent avec Dieu, et c'est une impiété que d'essayer de prolonger, par les images, leur vie terrestre : c'est les déshonorer que de représenter leurs personnes glorieuses par une vile matière [4]. Suit une série de textes de l'Écriture et des Pères pour appuyer ces raisons. Puis le concile décrète que toute image peinte ou de quelque nature qu'elle soit doit être rejetée de l'Église comme contraire à la foi et abominable [5] ; que si quelqu'un ose en faire, en adorer, en exposer dans l'église ou dans sa demeure ou en cacher, il sera déposé, s'il est évêque, prêtre ou diacre ; il sera excommunié s'il est moine ou laïque [6]. On défend cependant de mettre la main, sous prétexte de détruire les images, sur les vases sacrés et autres objets du culte qui pourraient en porter [7].

A la suite de ces dispositions viennent les anathèmes du concile qui reproduisent, sous une autre forme, ses décisions doctrinales. Le dernier était porté contre

1. Mansi, *loc. cit.*, 252-260.
2. *Ibid.*, 261-264.
3. *Ibid.*, 273.
4. *Ibid.*, 276, 277.
5. *Ibid.*, 324.
6. *Ibid.*, 328.
7. *Ibid.*, 329-332.

Germain, l'ancien patriarche, Georges de Chypre, un autre défenseur des images, et surtout Mansour, nom que l'on donnait à saint Jean Damascène. Mais, d'autre part, on remarquera que les anathèmes 9, 11 et 12 répondent à des préoccupations différentes des préoccupations iconoclastes. Le neuvième définissait la légitimité de l'invocation et la puissance de l'intercession de la sainte Vierge; le onzième la légitimité de l'invocation et la puissance de l'intercession des saints; le douzième la résurrection de la chair, l'éternité des peines et des récompenses finales. Ces définitions parurent nécessaires au concile en face des dispositions inquiétantes dont témoignait l'empereur. Ce n'était pas en effet les images seulement que Copronyme voulait détruire : il aurait voulu qu'on rejetât avec elles le culte des reliques et l'invocation de la Vierge et des saints, et il avait même la pensée, dit Théophane, de nier la maternité divine de Marie [1]. C'en était trop. Les évêques d'Hiéria, pour serviles qu'ils fussent, ne le suivirent pas jusque-là, et osèrent même glisser dans leurs anathèmes un désaveu formel de ses erreurs.

Constantin V n'en possédait pas moins l'arme qu'il avait souhaitée, et il commença aussitôt à s'en servir. Certaines églises furent profanées; dans les autres, les saintes images furent détruites et remplacées par des peintures de paysages et d'oiseaux qui firent ressembler les oratoires à des vergers ou à des volières [2]. En même temps l'empereur exigeait que les évêques, les moines et même de simples laïcs souscrivissent aux décisions de son concile. Il ne paraît pas avoir rencontré d'opposition dans le clergé séculier. Mais les moines résistèrent avec énergie, et plusieurs préférèrent l'exil à la

1. *Chronogr.*, ad ann. mundi 6255, 6257 (col. 876, 877, 884).
2. *Vita S. Steph. iunior.* (*P. G.*, C, 1120).

soumission [1]. Copronyme en conçut contre tout ce qui était moine une haine féroce. En 761, l'ère des martyrs s'ouvrit avec Pierre Calybite, et à partir de 765, la persécution fut portée à son comble. Jean de Monagria, Paul de Crète, saint Étienne le Jeune, bien d'autres encore périrent dans les tourments [2]. On vit à Constantinople et dans les provinces se passer des scènes ignobles [3]. Le lamentable patriarche Constantin lui-même ne put échapper aux caprices sanguinaires du maître et, tombé en disgrâce en 765, fut déposé, exilé et plus tard décapité. On le remplaça par un eunuque, Nicétas [4].

Lorsque Constantin mourut, le 14 septembre 775, la terreur régnait donc partout dans l'empire; mais l'orthodoxie, pour autant, n'était pas vaincue. Un synode de Latran, tenu en 769 sous Étienne III, avait, dans sa quatrième session, condamné de nouveau l'erreur iconoclaste [5]; et, en Orient même, un concile célébré à Jérusalem en 767, et qui représentait les trois patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, s'était prononcé dans le même sens [6]. Copronyme disparu, l'espoir de jours meilleurs ne tarda pas à naître.

§ 5. — Premier rétablissement des images. Le VIIe concile général.

Cet espoir était justifié par le caractère du nouvel empereur, Léon IV le Chazare, qui, malgré son attachement aux doctrines iconoclastes, aimait à s'entourer de moines, et ne pressa pas l'exécution des décrets

1. *Ibid.*, col. 1117-1120.
2. *Ibid.*, col. 1164, 1165, 1176, 1177.
3. THÉOPHANE, *Chronogr.*, col. 108, 881, 897, 900.
4. *Ibid.*, col. 884, 888.
5. MANSI, XII, 720-722; *Lib. pontific.*, I, 476, 477.
6. MANSI, XII, 272; cf. THÉOPHANE, *Chronogr.*, col. 873.

persécuteurs. Il était justifié surtout par les sentiments de la nouvelle impératrice, l'athénienne Irène, que l'on savait favoriser secrètement l'orthodoxie. Il se produisit donc d'abord une détente ; puis Léon IV étant mort le 8 septembre 780, Irène prit en main les rênes du gouvernement comme tutrice de son jeune fils Constantin Porphyrogénète, et l'œuvre de la restitution des images commença.

Elle commença par la démission volontaire du patriarche Paul, désireux d'expier ainsi la faiblesse qu'il avait eue — et qu'il se reprochait — de prêter le serment de ne pas rétablir les images. On lui donna comme successeur le secrétaire impérial Tarasius (25 décembre 784). Tarasius se prononça immédiatement contre les décisions iconoclastes d'Hiéria[1], et demanda un concile général. La réunion d'un concile entrait pleinement dans les vues d'Irène, et le pape Hadrien, à qui elle en écrivit, ne s'y opposa pas[2] ; les autres patriarcats orientaux y consentaient aussi[3]. Mais la présence à Constantinople de l'ancienne garde impériale de Copronyme, toute dévouée à ses idées, constituait un danger. Une première assemblée du concile, tentée le 17 août 786 dans l'église des Saints-Apôtres, dut se disperser devant les menaces d'une soldatesque furieuse qui envahit l'église. Irène parut céder, et déclara le concile dissous. Elle ne fit que temporiser. Sous divers prétextes, elle éloigna de Constantinople, puis fit désarmer les mutins, et les remplaça dans la ville par des troupes sûres. Et le 24 septem-

1. *Lettre d'intronisation* dans MANSI, XII, 1119-1127 ; THÉOPHANE, *Chronogr.*, col. 928.

2. MANSI, XII, 984, 985, 1055-1072. V. le fragment de la réponse du pape conservé par Anastase, où Hadrien proteste contre l'ordination précipitée de Tarasius, et le titre de patriarche œcuménique qui lui est donné.

3. MANSI, XII, 1127-1135.

bre 787, un nouveau concile fut réuni à Nicée en Bithynie : c'est le deuxième de ce nom, et le septième général[1].

Il compta de trois cent trente à trois cent trente-sept membres, et fut présidé par Tarasius. Deux légats, l'archiprêtre Pierre et l'abbé Pierre, représentaient le pape : les autres patriarcats d'Orient étaient représentés par les deux moines Jean et Thomas, délégués non par les patriarches eux-mêmes qui, placés sous la domination arabe, ne pouvaient communiquer directement avec Constantinople[2], mais par le haut clergé (ἀρχιερεῖς) et par les archimandrites de ces régions.

L'assemblée tint huit sessions, dont deux ou trois seulement offrent un intérêt dogmatique. Dans la deuxième[3], on lut les lettres du pape à Irène et à Tarasius, et Tarasius déclara en accepter la doctrine sur les images. Dans la quatrième (1er octobre 787)[4], après lecture de passages de l'Écriture et des Pères favorables aux images, le concile déclara admettre l'intercession de la Vierge, des anges et des saints, baiser respectueusement (ἀσπαζόμεθα) les images de la croix et les reliques, recevoir, saluer et embrasser, suivant la tradition de l'Église, et adorer d'un hommage d'honneur (τιμητικῶς προσκυνοῦμεν) les images de Notre-Seigneur, de la Vierge, des anges incorporels, mais qui ont apparu sous la forme humaine, et des saints. La sixième session (5 ou 6 octobre)[5] fut consacrée à la lecture et à la réfutation du décret du concile d'Hiéria de 753, et la septième (13 octobre)[6] à la lecture de l'ὅρος du présent synode. Dans cette profession de foi,

1. Les actes sont dans Mansi, XII, XIII.
2. Ils n'avaient pu recevoir la lettre d'intronisation de Tarasius.
3. Mansi, XII, 1051-1111.
4. Mansi, XIII, 1-156.
5. Mansi, XIII, 204-364.
6. Mansi, XIII, 364-413.

les Pères répètent le symbole de Constantinople ; ils reçoivent les six premiers conciles généraux et leurs décisions ; puis ils définissent que l'on doit exposer non seulement l'image de la croix, mais aussi celles de Notre-Seigneur, de sa Mère, des anges et des saints [1] ; qu'on peut les baiser et leur rendre une adoration d'honneur (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν), mais non pas l'adoration de latrie proprement dite réservée à Dieu (οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν) ; et qu'enfin on peut, en leur honneur, brûler de l'encens et allumer des lumières, comme on le fait pour la croix et les évangiles ; car l'honneur rendu à l'image se rapporte à l'original [2].

Tous les membres de l'assemblée signèrent cette profession de foi. Irène et son fils la souscrivirent dans une huitième et dernière session (23 octobre), tenue au palais de la Magnaure à Constantinople ; et l'on prit des mesures pour la destruction des écrits iconoclastes [3]. Le rétablissement des images était un fait accompli.

§ 6. — Réaction iconoclaste et triomphe définitif de l'orthodoxie.

Il ne semble pas, en effet, qu'Irène ait rencontré de difficulté à faire accepter les décisions du concile. Le parti iconoclaste restait toujours nombreux cependant, et les divisions qui régnaient entre le patriarche et les moines de Stoudion ne pouvaient qu'entretenir son espoir de revenir aux affaires. Sous Michel Rhangabé (811-813), il fit, pour les reprendre, une tentative qui

1. On remarquera qu'il n'est pas question d'images de Dieu le Père
2. Mansi, XIII, 377.
3. Canon 9, Mansi, XIII, 430.

échoua[1]; mais, en juillet 813, une révolution militaire porta au pouvoir le général Léon V l'Arménien. Avec lui, les iconoclastes triomphaient de nouveau.

Léon V fit d'abord composer, par le lecteur impérial Jean Hylilas, un recueil de passages de l'Écriture et des Pères contraires aux saintes images, et essaya de gagner à ses vues le patriarche. Celui-ci était alors Nicéphore, l'auteur même des *Antirrhetica*[2]. Nicéphore résista, refusa même d'entrer en discussion avec les théologiens de l'empereur, et, dans une réunion de deux cent soixante-dix évêques ou abbés à Sainte-Sophie, fit réaffirmer les décisions de 787, et condamner l'évêque iconoclaste de Sylaeum, Antoine[3]. Léon parut céder; mais en 815, il reprit ses projets. Nicéphore exilé fut remplacé par un allié à la famille de Copronyme, Théodore Cassitera (1er avril 815), avec qui Théodore Studite refusa d'entrer en communion. Un concile fut réuni à Constantinople qui compta trois sessions. On en a retrouvé les décisions reproduites dans un ouvrage inédit de Nicéphore[4]. Le concile y annule ce qui a été fait à Nicée par Irène et Tarasius, et confirme au contraire les décrets et canons du synode de 753. Il s'abstient cependant de traiter les images d'idoles, « car même entre mal et mal il y a des différences à faire ».

En conséquence, la destruction des images et la persécution des orthodoxes recommencèrent, celle-ci moins violente cependant que sous Copronyme, car on

1. Théophane, *Chronogr.*, ad ann. mundi 6304.
2. *P. G.*, C, 205-533; Pitra, *Spicileg. solesm.*, I, 302 et suiv. C'est peut-être l'œuvre la plus forte et la plus accessible aux masses qui ait été écrite sur la question des images.
3. *Vita Leonis armeni*, *P. G.*, CVIII, 1028, 1029.
4. Voir D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tom. XXIII, 1903. D. Leclercq a reproduit une partie de ce mémoire et le texte des décisions du concile dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, III, 2, p. 1217 et suiv.

n'alla pas jusqu'au dernier supplice. Mais nombre d'évêques et de moines furent maltraités et exilés pour leur foi [1]. Entre ces derniers, il faut nommer Théodore Studite et le chronographe Théophane.

Sous le successeur de Léon V, Michel le Bègue (820-829), la tempête parut se calmer un peu, et plusieurs exilés purent rentrer chez eux, momentanément du moins. Michel, tout en déclarant qu'il ne voulait rien changer aux mesures de son prédécesseur, fit quelques tentatives pour l'union et, en 821, essaya de tenir un concile où orthodoxes et iconoclastes siégeraient ensemble et délibéreraient sur les moyens d'assurer la paix. Les orthodoxes, guidés par Théodore Studite, refusèrent ce traitement d'égalité, et renvoyèrent l'empereur au siège de Rome, « la plus élevée des Églises de Dieu, dont Pierre a été le premier évêque, à qui le Seigneur a dit : *Tu es Pierre*, etc. [2] ». Michel se tourna alors vers l'Occident et s'efforça de gagner à sa cause le pape, Pascal I[er], et Louis le Débonnaire. Sa lettre à Louis, qui est conservée [3], mérite attention. L'empereur n'y condamne pas *l'usage* des saintes images dans les Églises : elles ont un but d'instruction (*ut ipsa pictura pro scriptura habeatur*) ; mais il en condamne le *culte;* et c'est, dit-il, parce que ce culte, déjà illicite en soi, avait dégénéré en pratiques puériles et en superstitions ridicules qu'on avait pris, à Constantinople, des mesures pour le supprimer [4].

1. *S. Nicephori vita*, XII, 73 et suiv., 79; MANSI, XIV, 139-142; *Vita Leonis*, col. 1035. L'organisation du parti orthodoxe et la résistance des moines de Stoudion firent réfléchir l'empereur : il sentit qu'il y aurait danger à pousser à bout les opposants.

2. MANSI, XIV, 400, 401.

3. MANSI, XIV, 417-422.

4. J'ai déjà dit que l'existence de certains abus dans le culte des images n'est pas niable ; elle serait confirmée au besoin par le témoignage de Théodore Studite lui-même, qui approuve le spathaire Jean d'avoir donné pour parrain à son fils l'image de saint Demetrius (*P. G.*, XCIX, 961, 964).

Les images placées trop bas avaient été enlevées; celles qui se trouvaient plus haut avaient été tolérées, mais à la condition qu'on ne les honorât point.

L'empereur avait compté évidemment sur cet adoucissement de la doctrine iconoclaste pour se concilier Louis le Débonnaire. On verra plus loin qu'il y réussit. Mais son successeur Théophile (829-842) revint à une théorie plus rigide et à des mesures plus violentes. De nouveau, les prisons se remplirent d'évêques et de moines réfractaires, et les peintres d'images surtout se virent inexorablement fouettés, battus et mutilés. C'était comme le dernier effort de l'erreur expirante.

Théophile mourut en 842, laissant un fils de trois ans, et pour régente sa femme Théodora. Théodora, comme Irène, était favorable aux images. Autour d'elle on était lassé de cette lutte inutile contre un sentiment qui s'affirmait de plus en plus comme inséparable de la piété grecque. Aussi le second rétablissement des images s'opéra-t-il sans difficulté. Le patriarche Jean Hylilas fournit lui-même une raison de l'écarter[1] : on lui donna pour successeur le savant Methodius, qui avait souffert pour la foi sous Théophile. Un synode fut réuni en 842, qui confirma les décrets de Nicée. Les évêques iconoclastes ne furent pas les derniers à se prononcer dans le sens de la cour[2]. Une fête nouvelle fut instituée le premier dimanche de carême, pour perpétuer la mémoire du triomphe de l'orthodoxie[3]. L'Église grecque la célèbre encore[4] : on n'y anathématise pas seulement les

1. Theophan. contin., IV. *Michael*, 3, col. 165.
2. Mansi, XIV, 787, 788.
3. Theoph. contin., IV, *Michael*, 6, col. 168, 169.
4. Voir N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, 2e édit., 1897, II, p. 101 et suiv.

iconoclastes, mais successivement tous les hérétiques.

Après une lutte qui avait duré près de cent vingt ans (de 726 à 842), les images finissaient donc par retrouver, dans l'Église grecque, leur ancienne faveur consacrée et accrue. C'est que le mouvement contre elles était venu non point du génie grec dont Byzance restait, malgré tout, l'héritière, mais d'un esprit provincial dont l'armée et les empereurs isauriens ou arméniens s'étaient faits les interprètes et les serviteurs. L'Église rejeta ces influences étrangères qui allaient à ruiner l'art aussi bien que le dogme chrétien, et maintint intégrale, dans son culte, la part légitime qui revient à la représentation sensible du surnaturel.

§ 7. — La querelle des images en Occident[1].

Pendant que l'hérésie iconoclaste troublait ainsi l'Orient, la question des images soulevait aussi en Occident, et surtout en France, des difficultés dont il faut maintenant parler.

Dès le commencement de la querelle, les papes, on l'a vu, avaient pris position, et deux conciles romains, ceux de 731 et de 769, avaient condamné les prétentions de Léon l'Isaurien et de Copronyme. En France, l'affaire des images fut, au dire d'Eginhard[2], traitée dans un concile qui se tint à Gentilly en 769, mais nous ignorons dans quel sens. Ce n'est qu'après le concile de Nicée que se précise l'attitude de Charlemagne et de ses évêques. Le pape Hadrien avait fait

1. Les sources seront indiquées au fur et à mesure de l'exposé des événements. Travaux : Outre les auteurs cités, voir la thèse d'E. Burnet, *La controverse des images en Occident*, Lyon, 1906.
2. *Annales*, DCCLXVII (*P. L.*, CIV, 385).

faire des actes du concile de 787 une traduction latine qu'il envoya au roi vers 788. Elle était si maladroitement littérale, remarque Anastase le Bibliothécaire, qu'à peine pouvait-on la lire et voulait-on la transcrire[1]. On a dit que ce défaut avait été la cause de l'opposition des Francs à la doctrine de Nicée. Ceci n'est pas complètement exact. Les Francs ont pu se tromper, en effet, sur la portée de la προσκύνησις τιμητική que les grecs accordaient aux images, mot que le traducteur avait rendu par *adoratio;* mais il faut remarquer qu'en France, on ne refusa pas seulement aux images l'adoration proprement dite, on leur refusa toute espèce de culte même relatif, erreur que n'ont pu en aucune façon favoriser les fautes de la traduction latine envoyée par le pape.

Quoi qu'il en soit, cette traduction fut lue à Charlemagne. Il nota au fur et à mesure nombre de choses qui le choquèrent, et en fit rédiger en 790 — par Alcuin peut-être — une réfutation en règle. Ce sont les *Livres carolins*[2]. A ce moment, Charles était mécontent et d'Irène, qui l'avait trompé[3], et du pape qui paraissait favoriser la politique byzantine : la composition des *Carolins* s'en ressent. Ils sont une critique éveillée sans doute, mais souvent étroite, ergoteuse et malveillante de ce qui a été dit et décidé à Nicée. L'ouvrage fut communiqué probablement au concile de Francfort de 794, qui, outre l'adoptianisme, condamna aussi — dans son deuxième canon — le concile de Nicée et l'adoration des images. On ne s'en tint pas là. Quatre-vingt-cinq *capitula* furent extraits

1. *Praefatio in septimam synodum* (Mansi, XII, 981; *P. L.*, CXXIX, 195). Il est resté de cette traduction des fragments dans les *Livres carolins*.
2. *P. L.*, XCVIII. Cf. J. Maréchal, *Les livres carolins*, Lyon, 1906.
3. En rompant le mariage projeté entre le jeune Constantin et la fille de Charlemagne, Rothrude.

des *Livres carolins* et envoyés au pape, dans la seconde moitié de l'an 794, par le ministère de l'abbé Angilbert[1]. C'est le *Capitulare* dont parle Hadrien dans sa réponse au roi, capitulaire que nous ne possédons plus dans sa rédaction première, mais qu'il est possible de reconstituer au moyen des *reprehensiones* reproduites dans la réponse du pape, et des *titres* qui précèdent chaque chapitre des *Livres carolins*.

Quelle était la doctrine émise dans ces *Livres*? Elle est toute condensée dans la préface du livre I, à laquelle il faut ajouter le chapitre 21 du livre II et le chapitre 19 du livre III. Cette doctrine revient à ceci : 1° Dieu seul peut être adoré et l'on ne doit point adorer les images (II, 21)[2]. 2° On ne doit point rendre aux images le culte et la vénération que l'on rend aux saints, à leurs reliques, à la croix, ni même leur donner les témoignages de respect que l'on donne aux personnes vivantes, lesquelles leur sont bien supérieures (III, 16, 24; II, 24, 28). 3° On ne saurait non plus admettre à leur égard de culte relatif : le principe que le culte rendu aux images se rapporte à l'original est faux; Jésus-Christ et les saints n'acceptant point, ne s'appliquant point un culte qui est en soi absurde. Et à supposer d'ailleurs que les gens instruits soient capables de reporter sur l'original les honneurs qu'ils paraissent rendre à l'image, « indoctis tamen quibusque scandalum generant, qui nihil aliud in his praeter id quod vident venerantur et adorant » (III, 16). 4° Il ne faut donc pas allumer des cierges ni brûler de

1. *P. L.*, XCVIII, 1249. C'est du moins de cette façon que Petau et Hefele (2° édit.) présentent l'ordre des événements et le rapport des écrits entre eux. D'autres auteurs (Hefele dans sa première édition) ont fait du capitulaire un premier écrit dont les *Livres carolins* ne seraient qu'un développement.

2. On remarquera que les *Livres carolins* prennent toujours, dans la traduction latine du concile, le mot *adoratio* au sens strict.

l'encens devant des images qui ne peuvent ni voir ni sentir (IV, 3). 5° Tout culte ainsi écarté, il est permis de peindre et d'employer les images à la décoration des églises et au rappel des faits passés; mais cela même est indifférent, et à cet usage ou non-usage la religion n'a rien à gagner ni à perdre, « cum ad peragenda nostrae salutis mysteria nullum penitus officium (imagines) habere noscantur » (II, 21). 6° Cependant là où il existe des images religieuses, on ne doit point les briser ni les détruire (I, praef. ; II, 23).

Cette doctrine, on le voit, était très nette, et allait plus loin que le refus d'adorer les images. Tout culte même relatif leur était dénié : on pouvait seulement s'en servir. Le concile de Francfort lui-même se montra plus réservé, et se contenta de condamner l'adoration proprement dite des images et le concile grec qui lui semblait l'avoir approuvée [1].

1. « Allata est in medium quaestio de nova graecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur ut qui imaginibus sanctorum, ita ut deificae trinitati servitium aut adorationem non impenderent, anathema iudicarentur. Qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem renuentes contempserunt, atque consentientes condemnaverunt » (MANSI, XIII, 909). C'est tout ce que nous savons de précis sur les discussions et les décisions du concile de Francfort à propos des images. On voit par ce canon : 1° que les Francs ne considéraient pas le concile de Nicée comme œcuménique, et qu'ils le croyaient tenu à Constantinople, cette dernière erreur étant explicable par le fait que la dernière session s'était tenue en effet dans cette ville; 2° qu'ils lui attribuaient une doctrine qui n'était pas la sienne, erreur occasionnée par la mauvaise traduction qu'ils avaient sous les yeux, et notamment par le travestissement qu'y avait subi le vote de l'évêque Constantin de Constantia dans l'île de Chypre. Dans la troisième session en effet, ce prélat avait dit : « J'accepte et je baise avec honneur les saintes et vénérables images : mais je réserve à la seule et suressentielle et vivifiante Trinité l'adoration de latrie » (MANSI, XII, 1147). Or, la traduction avait rendu ce passage: « Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto; et qui sic non sentiunt neque glorificant a sancta catholica et apostolica Ecclesia segrego et anathemati submitto » (*Libri carol.*, III, 17, col. 1148). La méprise était flagrante, et l'on peut dire que le canon de Francfort reposait sur une *ignoratio elenchi*.

L'opposition vraisemblablement inattendue de Charles et de ses évêques aux décisions de Nicée ne dut pas laisser que de surprendre le pape. Hadrien ne se découragea cependant pas, et répondit point par point aux *capitula* qui lui avaient été remis [1]. Réponses souvent aussi subtiles que les *reprehensiones* étaient futiles. Ce n'est qu'à la fin qu'Hadrien, abordant le fond de la question, explique clairement le malentendu partiel dont Charles a été victime, et maintient la doctrine de Nicée et celle de ses prédécesseurs : « Et sicut de imaginibus sancti Gregorii sensum [2] et nostrum continebatur : ita ipsi in eadem synodo definitionem confessi sunt, his osculum et honorabilem salutationem reddidere; nequaquam secundum fidem nostram veram culturam quae decet soli divinae naturae... Et ideo ipsam suscepimus synodum [3]. »

Il n'est pas probable que la réponse du pape ait modifié les sentiments du prince et de son entourage. Il existait chez eux un préjugé atavique qui a été noté plus haut [4], et que des raisons même excellentes ne pouvaient détruire tout d'un coup. En tout cas, on n'entend plus parler, en France, de la question des images jusqu'en l'an 824, époque de l'ambassade et de la lettre de Michel le Bègue à Louis le Débonnaire dont il a été déjà question [5]. Cette lettre qui admettait l'usage, mais non le culte des images, correspondait admirablement aux idées régnantes à la cour de Louis : aussi valut-elle à ceux qui l'apportaient le meilleur accueil.

1. MANSI, XIII, 759-810; *P. L.*, XCVIII, 1247-1292. Le texte fourmille de fautes. Cette réponse du pape doit se placer entre la fin de l'année 794 et le 25 décembre 795, date de la mort d'Hadrien.

2. Il s'agit du passage sur les images de la lettre de saint Grégoire le Grand à Secundinus. V. plus haut, p. 450, note 2.

3. MANSI, XIII, 808; *P. L.*, XCVIII, 1291.

4. Page 455.

5. Page 471.

L'empereur les fit accompagner à Rome, adressa en même temps au pape, alors Eugène II (824-827), des mémoires sur la question des images, et sollicita de lui l'autorisation de tenir une réunion d'évêques, qui ferait sur cette question une enquête patristique. Eugène y consentit.

La réunion, qui comprenait des évêques et des familiers de Louis, eut lieu à Paris, en 825. Ce ne fut pas un concile : ses membres le déclarèrent expressément [1] : ce fut une simple assemblée, mais qui s'attribua, comme on va le voir, une singulière importance.

Il sortit de ses délibérations quatre pièces que nous avons encore [2].

La première est un long mémoire adressé à l'empereur et à son fils Lothaire [3]. On avait fait lire, y dit-on, la lettre du pape Hadrien à Irène : on avait approuvé le blâme qu'il y porte contre ceux qui détruisent les images, mais on n'avait pas approuvé qu'il ordonnât d'adorer ces mêmes images. Le concile de Nicée s'était grossièrement trompé, et les preuves qu'il avait alléguées en faveur du culte des images ne valaient rien. Quant aux réponses d'Hadrien aux *reprehensiones* de Charlemagne, le pape avait répondu « quae voluit, non tamen quae decuit »; on trouvait dans son écrit « talia... quae remota pontificali auctoritate, et veritati et auctoritati refragantur »; et, si le pape n'avait été, à la fin, retenu par les enseignements de saint Grégoire, « in superstitionis paecipitium omnino labi potuisset [4] ». Ce début indique assez quel avait été l'esprit de l'assemblée. Le mémoire continuait en engageant les princes à s'entremettre auprès des grecs

1. Mansi, XIV, 463.
2. Du moins en partie, car quelques-unes sont mutilées à la fin.
3. Mansi, XIV, 421-460; *P. L.*, XCVIII, 1299-1335.
4. Mansi, *l. c.*, 422; *P. L.*, *l. c.*, 1300, 1301.

et du pape, pour les ramener dans la bonne voie ; et il s'achevait sur une série de textes patristiques, dirigés soit contre les iconoclastes soit contre les iconolatres, textes entre lesquels on choisirait ceux qu'il conviendrait le mieux d'alléguer dans les négociations.

La seconde pièce émanée de la réunion de Paris était le projet d'une lettre que l'empereur Louis devait écrire au pape [1]. On n'y trouve que des considérations générales sur le bien de la paix et la primauté romaine.

La troisième pièce était le projet d'une lettre que le pape lui-même écrirait à Michel le Bègue, projet dans lequel on avait intercalé — c'était la quatrième pièce — des fragments d'un mémoire des évêques francs à Eugène II [2]. Ces fragments reproduisaient sur les images l'enseignement des *Livres carolins*. Ces images, disait-on, sont chose indifférente, qui n'intéresse ni la foi, ni l'espérance, ni la charité de l'Église, et l'on ne doit donc ni les imposer ni les prohiber, ni les honorer ni les détruire ; elles n'ont qu'une valeur d'ornementation et d'instruction ; leur culte est illicite. Ainsi l'assemblée de Paris ne se contentait pas de rejeter la doctrine romaine : elle prétendait dicter au pape la lettre qu'il écrirait en Orient, et les arguments qu'il y alléguerait pour désavouer les décisions de ses prédécesseurs et condamner un concile reçu par eux. On ne pouvait trahir plus de naïveté et de confiance en soi.

Ces divers documents furent remis, le 6 décembre 825, à l'empereur qui en fit faire un extrait destiné à être porté au pape, conjointement avec une lettre qu'il adressait lui-même à Eugène [3]. Nous ignorons quelle fut la suite de ces démarches. Rien, sans doute, ne fut

1. MANSI, XIV, 461-463.
2. MANSI, XIV, 463-474 : les fragments occupent les colonnes 466-467.
3. MANSI, XV, appendix, 435, 437 ; *P. L.*, CIV, 1316-1319.

fait[1]; le pape et les Francs restèrent sur leurs positions respectives.

C'est à ce moment que se place l'éclat de l'évêque de Turin, Claude[2]. Claude était un espagnol, ancien disciple, dit-on, de Félix d'Urgel, qui avait été quelque temps prêtre dans le palais de Louis le Débonnaire, et que celui-ci promut, vers 817, à l'évêché de Turin. Il se donne lui-même comme peu cultivé : en tout cas il se manifeste comme un de ces logiciens intrépides et étroits qui ne reculent devant aucune énormité, dès qu'ils la croient contenue dans leurs principes. Le nouvel évêque trouva donc pratiqué dans son église — peut-être avec quelques abus — le culte de la croix et des images. Il effaça les images, détruisit les croix, puis, allant plus loin, s'éleva contre le culte des reliques et l'intercession des saints, et fut même soupçonné d'arianisme. Ces excès révoltèrent le sentiment public, et l'abbé du monastère de Psalmodie dans le diocèse de Nîmes, Théodemir, son ancien ami, reprit l'évêque dans une lettre que nous n'avons plus, mais qui paraît avoir été assez forte. Claude y répondit par un écrit volumineux, dont il n'est resté que des extraits[3] révélant l'homme entêté et malappris. Son grand principe est que Dieu seul mérite un culte, et qu'on n'en saurait rendre aucun à ce qui est créé. En conséquence, il s'élève avec violence contre le culte et l'usage même des images et de la croix — c'est à ses yeux de l'idolâtrie sous un autre nom (*non idola reli-*

1. On sait seulement que l'évêque Halitgar de Cambrai et l'abbé Ansfried de Nonantula furent envoyés par Louis en ambassade à Constantinople.

2. Sur ce personnage, voir les auteurs qui l'ont combattu, Jonas d'Orléans et Dungal, dont les ouvrages vont être cités, et l'article de F. Vernet, *Claude de Turin*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*.

3. *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem* (*P. L.*, CV, 459-464).

querunt sed nomina mutaverunt) — et s'efforce de jeter le ridicule sur ses adversaires. L'écrit ne resta pas sans réplique. Nous en avons une première du moine Dungal, de Saint-Denys [1], et une seconde — mais qui ne parut qu'après la mort de Claude (vers 827) et même celle de Louis le Débonnaire (840) — de l'évêque d'Orléans, Jonas [2]. Ces deux auteurs adoptent en principe la doctrine de l'assemblée de Paris de 825 : on se rend compte cependant que l'audace de Claude de Turin les a effrayés, et les a rendus plus circonspects dans leur condamnation du culte des images. Jonas distingue avec soin plusieurs sens du mot *culte*, et montre, après saint Augustin, qu'il existe une acception dérivée, parfaitement applicable à la créature [3]. Il ne veut pas qu'on traite crûment d'idolâtres les partisans du culte des images, et les représente plutôt comme des ignorants qu'il faut charitablement instruire [4]. Dungal va plus loin, et ne refuse pas « aux saintes peintures » un certain honneur « in Deo et propter Deum [5] ».

Cette opposition déclarée, bien qu'adoucie dans la

1. *Liber adversus Claudium Taurinensem* (*P. L.*, CV, 465-530). L'ouvrage est de 827.

2. *De cultu imaginum libri tres* (*P. L.*, CVI, 305-388). On s'est demandé à ce propos si Claude avait fait école et eu des imitateurs en Occident. Le fait que Jonas trouva opportun de publier son traité même une quinzaine d'années après la mort de Claude rend la chose vraisemblable. On ne peut que rappeler ici le traité d'Agobard de Lyon, *Liber de imaginibus sanctorum* (*P. L.*, CIV, 199-228), écrit vers 825, et qui offre avec l'*Apologeticum* de Claude des principes communs, celui notamment que Dieu seul peut être l'objet d'un culte. L'auteur, tout en admettant l'usage des images « causa historiae, ad recordandum », insiste beaucoup pour qu'on évite de les honorer et, en somme, approuve le concile d'Elvire d'avoir défendu qu'il y eût des peintures dans les églises, afin de couper l'abus par la racine (col. 225, 226).

3. Col. 319.

4. Col. 315, 336.

5. « Evidentissime patet picturas sanctas et Domini crucem et sacras electorum Dei reliquias dignis et congruis honoribus a catholicis et orthodoxis in Deo et propter Deum venerari oportere » (col. 527).

forme, au culte des images persista dans l'Église de France jusqu'à la fin du IXe siècle. Walafrid Strabon (✝ 849), dans son *De rebus ecclesiasticis* (8), semble ne pas refuser aux images une sorte de culte : « Non sunt omnimodis honesti et moderati imaginum honores abiiciendi [1] »; mais, quand on y regarde de près, on voit que ces honneurs sont tout négatifs et consistent à ne point mépriser, souiller ou détruire les saintes images. Cette attitude devait être aussi probablement celle d'Hincmar de Reims (✝ 882), dans son ouvrage *Qualiter imagines Salvatoris nostri vel sanctorum ipsius venerandae sint* [2]. L'ouvrage est perdu, mais on sait par Hincmar lui-même [3], que l'évêque de Reims regardait le VIIe concile général comme un pseudo-synode, dont les membres avaient été incapables de résoudre sainement la question proposée. Il restait donc dans la tradition gallicane.

Ce ne fut qu'après que le VIIIe concile général, quatrième de Constantinople (869), eut été reçu en France, c'est-à-dire à la fin du IXe ou au commencement du Xe siècle, qu'on y reçut également la doctrine orthodoxe du culte des images. Le VIIIe concile en effet avait confirmé les décisions de Nicée, et on ne pouvait l'accepter sans accepter par là même les décisions qu'il avait approuvées.

Ainsi se termina cette longue controverse, dans laquelle le génie propre de chaque nation tint une si large place. Le culte des images cadrait admirablement avec le tempérament religieux des Grecs, et l'Église grecque en est restée la terre classique. En Occident, Rome et l'Italie, la patrie des arts, furent les premières

1. *P. L.*, CXIV, 929.
2. FLODOARD, *Hist. eccles. remensis*, III, 29 (*P. L.*, CXXXV, 260).
3. *Opusculum LV capitulorum adversus Hincmar. Laudun.*, XX (*P. L.*, CXXVI, 360).

à le défendre, bien qu'on n'y ait jamais accepté certaines conceptions des byzantins, qui faisaient des images de vrais sacramentaux, et les identifiaient par trop, au point de vue de l'action et de la vertu, avec les originaux qu'elles représentent. La France et l'Allemagne, longtemps rebelles, cédant à la logique et aussi, on peut le croire, à l'influence romaine, ont fini par y venir, mais en y gardant toujours plus de réserve et de sobriété [1].

1. Ne traitant ici que de l'histoire des dogmes, je n'ai rien dit de l'influence de la controverse iconoclaste sur les arts et sur les conditions de la domination byzantine en Italie. On peut lire, sur ces deux objets, quelques pages intéressantes dans l'opuscule cité de L. Bréhier, *La querelle des images*, chap. V-VII.

CHAPITRE XI

LA THÉOLOGIE DE SAINT JEAN DAMASCÈNE[1].

§ 1. — Les sources de la foi. La Trinité.

Le défenseur du culte des images contre Léon l'Isaurien devait être aussi le dernier des grands représentants de la théologie grecque dans le haut moyen âge. De cette théologie saint Jean Damascène — né vers la fin du VIIe siècle, mort vers l'an 749 — a donné la *Somme* et comme la formule définitive, à laquelle les siècles suivants n'ont ajouté ni changé que fort peu. A cause de cela, et parce qu'il s'est largement servi, dans l'exposé de la doctrine chrétienne, des données philosophiques, on l'a comparé quelquefois à saint Thomas d'Aquin. C'est lui faire trop d'honneur. Il ne possède ni la fécondité du docteur latin, ni sa puissance à débrouiller les problèmes déjà nombreux et compliqués que pose une scolastique jeune et active. Au VIIIe siècle les questions et les controverses tendaient bien plutôt à s'épuiser dans l'Église grecque, et saint Jean — si

1. Saint Jean Damascène est cité ici d'après l'édition de la *Patrologie grecque*, tom. XCIV-XCVI. Travaux : J. LANGEN, *Johannes von Damaskus*, Gotha, 1879 ; K. HOLL, *Die Sacra parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig, 1897. J. H. LUPTON, *St John of Damascus*, London, 1883. D. AINSLEE, *John of Damascus*, 3e édit., London, 1903. V. ERMONI, *Saint Jean Damascène* (Pensée chrétienne), Paris, 1904. J. BILZ, *Die Trinitaetslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn, 1909.

l'on excepte sa polémique sur les images — n'a point orienté vers des problèmes nouveaux l'esprit de ses contemporains. Le Damascène est surtout un compilateur qui a su résumer en un ouvrage méthodique, dans une langue ferme et précise, les longs écrits des Pères ses prédécesseurs; mais c'est d'ailleurs un compilateur fidèle, renseigné, vigoureux, et qui s'est assimilé d'abord les enseignements qu'il reproduit. On n'a guère fait, après lui, que le répéter.

Son ouvrage capital est *La source de la science*, Πηγὴ γνώσεως, divisé en trois parties dont la dernière, *De fide orthodoxa*, est la principale[1]. Souvent présenté comme un ouvrage à part, le *De fide orthodoxa* contient toute la théologie de l'auteur, théologie dont il a d'ailleurs étudié certains points plus importants dans des écrits spéciaux.

Saint Jean relève bien haut l'autorité de l'Écriture (IV, 17)[2], et reproduit, d'après saint Épiphane, le canon de l'Ancien Testament, les livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique* exclus. Son canon du Nouveau Testament concorde avec notre canon actuel. Mais, en dehors de l'Écriture, il admet, à la suite de saint Basile, comme règle de foi, des traditions non écrites venues des apôtres, des coutumes de l'Église que l'on doit accepter et qui font loi : « Celui qui ne croit pas suivant la tradition de l'Église catholique... est un infidèle[3]. » Quant à la philosophie, il en fait une estime telle, et il en regarde la connaissance comme si importante pour le dogme chrétien qu'il la mêle

1. *P. G.*, XCIV.

2. Toutes les références, sauf indication contraire, se rapportent au *De fide orthodoxa*.

3. Ὁ γὰρ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας πιστεύων.. ἄπιστός ἐστιν (*De fide orth.*, IV, 10, col. 1128; cf. IV, 16 *De imagin.*, *Or.* I, 23; II, 16).

constamment à son exposé doctrinal, et a consacré la première partie de la *Source de la science* à expliquer, sous le titre de *Capitula philosophica* — plus brièvement *Dialectica* — les catégories d'Aristote et les *quinque voces* ou universaux de Porphyre dans l'*Isagoge*[1]. C'est dire que saint Jean ne dépend pas tellement d'Aristote qu'il n'ait fait dans sa pensée, à l'exemple de Léonce de Byzance et de saint Maxime, ses maîtres, une bonne part au néoplatonisme. Il proclame d'ailleurs qu'en matière de foi ce ne sont pas les philosophes mais les Pères qu'il faut écouter[2], et il n'hésite pas à abandonner ou même à corriger Aristote, dès que celui-ci lui paraît émettre des opinions inconciliables avec le dogme. Il laisse aux hérétiques de le suivre aveuglément comme « un treizième apôtre », et de préférer cet « idolâtre » aux écrivains inspirés[3].

L'enseignement sur Dieu du *De fide orthodoxa* est calqué manifestement sur celui du Pseudo-Aréopagite et de saint Maxime. De Dieu nous pouvons savoir qu'il est : son existence, dont nous avons une connaissance en quelque sorte innée, se démontre par la mutabilité des créatures, par la conservation, le gouvernement du monde, par l'ordre et l'harmonie du cosmos (I, 3). Mais ce que Dieu est κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, nous ne saurions le comprendre ni même le savoir. Si nous en parlons, c'est pour dire ce que Dieu n'est pas plutôt que ce qu'il est, car aucun des attributs positifs que nous lui donnons, et dont nous tirons le concept du créé, ne lui convient formellement, pas même l'être. Non pas que Dieu ne soit pas ou ne soit rien, mais parce qu'il est au-

1. Voir spécialement ce qu'il dit dans *Fons scientiae*, prolog., col. 524; *Dialectica*, 3, col. 533.
2. *Fons scientiae*, prolog., col. 525.
3. *Contra iacobitas*, 10 (col. 1441).

dessus de tout ce que nous pouvons affirmer de lui, et au-dessus de l'être comme du reste (I, 4).

De ces hauteurs philosophiques, saint Jean en vient cependant à l'exposé trinitaire chrétien. S'il fait précéder ce qui regarde les trois personnes divines de ce qui regarde Dieu en général[1], il pose cependant, ainsi que faisaient les Grecs, avant tout le Père comme principe de la divinité et source des deux autres personnes : ὁ Πατὴρ πηγὴ καὶ αἰτία υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος[2]. A cause de cela et uniquement en tant que son principe (κατὰ τὸ αἴτιον), le Père est plus grand que le Fils [3]. Mais la génération passive et le fait de procéder n'emportent d'ailleurs dans le Fils et le Saint-Esprit aucune infériorité de nature[4].

Il y a donc en Dieu trois personnes parfaites, complètes en soi et subsistantes, qui ne sont point des parties d'une substance unique, mais qui possèdent chacune toute la substance divine. Il ne faut donc point dire que la substance divine est de trois hypostases (ἐκ ὑποστάσεων) mais en trois hypostases (ἐν ὑποστάσεσι)[5]. L'auteur remarque qu'au point de vue de la distinction des hypostases, la comparaison de la lumière qui est produite par le feu n'est pas exacte, parce que la lumière, simple propriété du feu, n'a pas hors de lui de subsistance propre[6].

Les personnes en Dieu sont certains modes de subsister (τρόποι τῆς ὑπάρξεως)[7] de la substance divine, modes qui s'opposent essentiellement l'un à l'autre, et expriment les relations entre elles des personnes qu'ils constituent (δηλωτικὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως)[8]. Ces trois

1. I, 8, col. 808, 809.
2. II, 12, col. 848, 849; I, 7, 8, surtout col. 824.
3. I, 8, col. 820.
4. I, 8, col. 824, 825.
5. I, 8, col. 824, 825.
6. I, 8, col. 816.
7. I, 8, col. 828.
8. I, 10, col. 837.

modes de subsister sont πατρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις, ou bien ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις : ce sont les ὑποστατικαὶ ἰδιότητες[1]. Saint Jean a tenté, aux chapitres I, 6, 7, de donner de l'existence du Verbe et de l'Esprit-Saint en Dieu deux sortes d'explications rationnelles. La première reproduit une ancienne explication de Denys d'Alexandrie; la seconde est faible.

Si réelle que soit en Dieu la distinction des personnes, et si complètes aussi que soient ces personnes, elles n'ont cependant qu'une seule et même substance. Le Damascène est aussi clair que possible sur l'unité numérique de la substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dans les choses créées, remarque-t-il, les individus, bien qu'ayant même nature idéale et abstraite, existent cependant à part ; leur être concret est différent, et on peut les compter au point de vue de la nature. Dans la Trinité, il n'en est pas ainsi, parce qu'on y trouve l'identité de substance (ταυτὸν τῆς οὐσίας), d'action, de volonté, de pouvoir, de force, de bonté. « Je ne dis pas ressemblance (ὁμοιότητα), mais identité (ταυτότητα). » Chacune des personnes est une avec les autres autant qu'avec elle-même. « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un en tout, sauf que l'un est inengendré, l'autre engendré, et que le troisième procède[2]. » L'auteur va jusqu'à dire qu'on ne les distingue que par l'opération de l'esprit (ἐπινοίᾳ)[3], et l'on a voulu voir dans cette expression une indication de sabellianisme. Mais ce mot, emprunté à la *Doctrina Patrum*[4], n'est point, dans la pensée de saint Jean, exclusif d'une distinction réelle entre les personnes divines : il la suppose plutôt[5].

1. I, 8, col. 823, 828.
2. I, 8, col. 828.
3. *Ibid.*
4. Cap. 26, édit. DIEKAMP, p. 188-190.
5. Cf. J. BILZ, *op. cit.*, p. 68 et suiv.

De l'unité de substance découle naturellement l'unité d'attributs et d'opération : μία γὰρ οὐσία, μία ἀγαθότης, μία δύναμις, μία θέλησις, μία ἐνέργεια, μία ἐξουσία, μία καὶ ἡ αὐτὴ, οὐ τρεῖς ὅμοιαι ἀλλήλαις[1]. Chacune des personnes est ἀγένητος, bien que non pas ἀγέννητος : toutes trois sont éternelles et increéées : le Fils seul est né.

De l'unité de substance découle aussi ce que saint Jean appelle, d'un mot emprunté à saint Grégoire de Nazianze, la περιχώρησις, la circumincession : « Les trois personnes sont unies, comme nous l'avons dit, non de façon à se confondre, mais de façon à être jointes : elles se compénètrent mutuellement, sans confusion et sans mélange[2]. »

On ne s'arrêtera pas ici à exposer l'enseignement du Damascène sur le Père et le Fils, cet enseignement ne faisant que reproduire, en le confirmant, celui des Pères antérieurs. Mais ce qu'il dit du Saint-Esprit mérite qu'on l'examine, car la question du *Filioque* va bientôt diviser les Grecs et les Latins. Le Saint-Esprit est Dieu, consubstantiel au Père et au Fils, leur égal en nature et en dignité[3]. Il procède du Père et se repose dans le Fils ; il procède du Père et est communiqué par le Fils[4] ; il procède du Père par le Fils : ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη — δι' αὐτοῦ (λόγου) ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον — αὐτὸς (ὁ πατὴρ) διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος — ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ, διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ λόγου προϊὸν, οὐχ υἱϊκῶς δέ[5]. Par le Fils il se rattache au Père ; il est l'Esprit du Fils, l'Esprit du Christ, l'intelligence (νοῦς) du Christ, l'Esprit du Seigneur, l'image du Fils comme celui-ci

1. I, 8, col. 828.
2. I, 14, col. 860.
3. I, 8, col. 821.
4. I, 8, col. 821, 833; cf. I, 7, 13, col. 805, 807.
5. I, 12, col. 848, 849; *De hymno trisagio*, 28 (*P. G.*, XCV, 60).

est l'image du Père[1]. Mais saint Jean ne veut pas que l'on dise que le Saint-Esprit procède du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ) : « Nous disons que le Saint-Esprit est du Père (ἐκ τοῦ πατρός), et nous le nommons Esprit du Père; mais nous ne disons pas qu'il est du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ), bien que nous le nommions Esprit du Fils[2] ». « Il est l'Esprit du Fils, non comme procédant de lui (ἐξ αὐτοῦ), mais comme procédant du Père par lui (δι' αὐτοῦ), car le Père seul est principe » (μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ)[3]. Ainsi le Damascène a nettement distingué entre être et procéder *du* Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ) et procéder *par* le Fils (δι' υἱοῦ). Il a admis que le Saint-Esprit procède *par* le Fils, mais a nié qu'il procède *du* Fils. Est-ce à dire qu'il n'a attribué au Fils aucune part active dans la production du Saint-Esprit? Nullement. Si, d'après lui, l'on ne peut enseigner que le Saint-Esprit vient et procède *du* Fils, c'est que le Fils n'est pas le principe de la Trinité : le Père seul est ce principe, μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ. Ce n'est donc pas du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ) que part originairement l'acte producteur du Saint-Esprit : cet acte part du Père; mais il passe par le Fils (διὰ τοῦ υἱοῦ) comme par un intermédiaire qui, devenu actif lui-même par la vertu du Père, concourt avec lui et sous lui à la production du terme. Autrement, comment expliquer que le Damascène appelle l'Esprit-Saint l'Esprit du Fils et l'image du Fils, s'il ne l'en faisait procéder de quelque façon[4]?

1. I, 13, col. 856; I, 12, col. 849; I, 8, col. 832.
2. I, 8, col. 832.
3. I, 12, col. 849, et cf. *De hymno trisagio*, 28 (col. 60); *Homil. in sabb. sancto* (*P. G.*, XCVI, 605) : ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ (υἱοῦ) ἔχον τὴν ὕπαρξιν.
4. V. la discussion de J. Bilz, *op. cit.*, p. 156 et suiv. Le Fils ne saurait être un simple milieu (de temps ou de lieu) par où passe l'action du Père. La particule διά a un sens causal. On remarquera que Théodore de Mopsueste et Théodoret niaient que le Saint-Esprit reçût son existence *du* Fils ou *par* le Fils, ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ.

Mais en quoi consiste proprement cette ἐκπόρευσις du Saint-Esprit, et en quoi elle diffère de la génération du Fils, c'est ce que notre auteur déclare ignorer [1]. Le mot ἐκπόρευσις, que nous traduisons par le mot générique de *procession*, était pour les Grecs un mot qu'ils réservaient pour désigner spécialement le mode d'origine du Saint-Esprit, et ce mot lui seul n'expliquait rien.

§ 2. — Angélologie et anthropologie.

Les trois personnes divines concourent, chacune à sa façon, à l'œuvre de la création. La création est une œuvre de bonté : elle résulte d'un simple acte de la pensée de Dieu qui veut se communiquer (ἐννοῶν, II, 2). Dieu est l'auteur de tout ce qui existe : contre les manichéens, saint Jean maintient l'unité de principe, et déclare que le mal absolu serait un pur néant. Le mal relatif n'est, dans un être, que l'absence ou la perte d'un bien ; le mal moral est un usage non conforme à la volonté divine de facultés bonnes en soi [2].

Le Damascène s'est occupé des anges au livre II, 3 du *De fide orthodoxa*. L'ange se définit : φύσις λογικὴ, νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἤτοι ἐθελότρεπτος [3]. Est-il absolument spirituel? Notre auteur semble le croire, car il dit que l'ange est φύσις ἀσώματος, οἷόν τι πνεῦμα καὶ πῦρ ἄϋλον; et s'il ajoute que cela est vrai par rapport à nous seulement, car Dieu seul est parfaitement ἄϋλος et ἀσώματος, cette restriction ne détruit pas précisément sa précédente affirmation [4]. Les anges, créés les premiers, sont libres des passions du corps, sans être entièrement ἀπαθεῖς, ce qui n'appartient qu'à Dieu [5].

1. I, 8, col. 816, 820, 824.
2. II, 4; *Dialog. cont. manichaeos*, 14 (*P. G.*, XCIV, 1517-1521).
3. Col. 868.
4. Col. 866, 868.
5. Col. 872, 873.

En tout cas, ils sont limités et finis (περιγραπτοί) : ils ne sauraient être présents partout ni même en deux lieux à la fois, mais là seulement où ils vont et agissent[1]. De même, ils ne sont pas immortels par nature (φύσει) ; ils le sont par grâce (χάριτι), car ayant commencé d'exister, ils devraient un jour cesser d'être[2]. Dans le principe, ils pouvaient pécher, n'étant pas ἀκίνητοι mais simplement δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακόν : les bons anges sont maintenant devenus ἀκίνητοι χάριτι[3].

Tous les anges sont-ils de même substance, ἴσοι κατ' οὐσίαν ? Dieu seul le sait, répond le Damascène. Ce qui est certain, c'est qu'ils diffèrent τῷ φωτισμῷ καὶ τῇ στάσει. Et ici vient la théorie des trois ordres et des neuf chœurs angéliques du Pseudo-Denys. Premier ordre, des séraphins, des chérubins et des trônes ; deuxième ordre, des dominations, des vertus et des puissances ; troisième ordre, des principautés, des archanges et des anges : les ordres supérieurs illuminant et instruisant les inférieurs[4].

Tels sont les anges considérés dans leur état naturel. Mais nous savons que, créés par le Verbe, ils ont été sanctifiés dès le principe par le Saint-Esprit[5]. La plupart ont persévéré dans cette grâce et, fixés dans le bien, contemplent Dieu et se nourrissent de lui. Ce sont les bons anges. Messagers et ministres de Dieu, ils exécutent ses volontés, se montrent parfois aux hommes, sont préposés à la garde de certaines régions de la terre, de certaines nations, s'occupent de nos intérêts et nous prêtent secours[6].

Au contraire, une multitude innombrable d'anges

1. Col. 869.
2. Col. 868. Cf. *Dialog. cont. manich.*, 21, col. 1525.
3. Col. 872.
4. Col. 869-873.
5. Col. 869.
6. Col. 872.

du dernier ordre, préposé à la terre, ont prévariqué avec leur chef, le diable, et sont devenus mauvais par leur libre choix (II, 4). Parce qu'ils étaient incorporels, ils se sont trouvés incapables de repentir : leur chute a été pour eux ce que la mort est pour l'homme. En attendant qu'ils aillent au feu éternel qui leur est préparé, ils s'efforcent de perdre l'homme et de le pousser au mal ; ils ne sauraient toutefois violenter sa volonté, non plus que prédire sûrement l'avenir. Le pouvoir divin, dont ils dépendent, limite les effets de leur méchanceté [1].

Les pages sur les anges et les démons sont suivies, dans le *De fide orthodoxa*, d'une série de chapitres sur le monde et la nature visible telle que la concevaient les sciences du temps ; puis l'auteur en vient à l'homme, synthèse de la nature visible et de l'invisible, microcosme dans le grand monde.

Créé à l'image de Dieu, parce qu'il est intelligent et libre, à la ressemblance de Dieu, parce qu'il doit lui ressembler par la vertu, l'homme est composé de deux éléments, formés, dans le principe, en même temps, l'âme et le corps [2]. L'âme se définit : οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος... ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερά. L'intelligence, le νοῦς, n'est pas en elle autre chose qu'elle-même : c'en est la partie la plus subtile [3]. L'âme est unie au corps toute à toutes les parties du corps, et non partie à partie : elle le contient plutôt qu'elle n'en est contenue [4], et lui communique les fonctions de la vie végétative et sensitive [5]. De l'origine de l'âme saint Jean ne parle pas explicitement.

1 II, 4, col. 877 ; cf. II, 3, col. 868.
2. II, 12, col. 920, 921.
3. II, 12, col. 924.
4. I, 13, col. 853.
5. II, 12, col. 924.

Quel était l'état primitif de l'homme? Un état bienheureux. Adam, orné de la grâce divine, vivait dans la société de Dieu et la conversation des anges, innocent, jouissant de toute félicité, pouvant rester immortel s'il observait la loi qui lui avait été faite. Son paradis était à la fois spirituel et matériel, paradis du corps et de l'âme[1]. Dieu cependant, prévoyant sa chute, avait placé près de lui la femme, afin que, par leur union, pût se propager le genre humain devenu mortel[2].

Adam pécha en effet, et perdit par sa faiblesse les dons que Dieu lui avait octroyés. Privé de la grâce[3], il devint sujet à la mort et à la corruption, aux misères de la vie; il connut la concupiscence et la tyrannie du corps sur l'âme[4]. Par Adam, cette même mort et ces souffrances sont entrées dans le monde et ont passé dans ses descendants[5]. Toutefois, si saint Jean nous représente comme héritant de notre premier père les misères de la vie, suite du péché, il ne parle pas d'une souillure morale proprement dite qui nous serait transmise avec la vie. Dans son commentaire sur l'*Épître aux Romains,* chapitre v, il interprète le ἐφ' ᾧ du verset 12 dans le sens causal δι' οὗ, et le ἁμαρτωλοί du verset 19 dans le sens de « sujets à la mort à cause du péché[6]. »

Cette déchéance cependant n'a point enlevé à l'homme sa liberté (II, 25). Le Damascène va jusqu'à affirmer, en un passage, que nous pouvons, de nous-mêmes, choisir entre le bien et le mal, encore que nous soyons incapables de réaliser le bien sans le secours de Dieu[7];

1. II, 11, 30, col. 912, 913, 916, 917, 976, 977.
2. II, 30, col. 976; cf. IV, 24, col. 1208.
3. III, 1, col. 981.
4. II, 30, col. 977.
5. II, 28.
6. *In epist. ad Roman.*, V, 12, 19 (*P. G.*, XCV, 477, 481).
7. II, 29, col. 968.

mais ailleurs il précise sa pensée : « Sans la coopération et l'aide de Dieu, nous ne saurions ni vouloir ni faire le bien : il est seulement en notre pouvoir ou de persévérer dans la vertu et de suivre Dieu qui nous y invite, ou de nous en éloigner[1]. » Si notre auteur n'a pas réfléchi beaucoup sur la nécessité de la grâce actuelle, il a trouvé du moins, pour en parler, une formule correcte. Il parle aussi exactement — et aussi superficiellement — de la prédestination. Autre chose, dit-il, est prévoir, autre chose préfinir et prédéterminer, car, dans ce dernier cas, il s'ajoute à la prévision un acte de volonté et de commandement. Or, il n'y a de prédéterminés que les événements qui ne dépendent pas de nous : ceux qui dépendent de nous sont simplement prévus[2]. On en peut conclure que saint Jean n'admettait point la prédestination absolue au sens de saint Augustin. Il avait dit d'ailleurs auparavant, avec beaucoup de précision, qu'il faut distinguer en Dieu deux sortes de volonté, une volonté antécédente et de bienveillance (προηγούμενον θέλημα, καὶ εὐδοκία), par laquelle il veut le salut de tous les hommes, et une volonté conséquente et permissive (ἑπόμενον θέλημα, καὶ παραχώρησις), par laquelle il veut que les pécheurs subissent soit un châtiment médicinal (παραχώρησις οἰκονομική), soit un châtiment définitif et absolu (παραχώρησις ἀπογνωστική)[3].

§ 3. — Christologie et sotériologie.

Le remède au péché, c'est Jésus-Christ. Saint Jean Damascène a consacré à l'exposé de sa christologie

1. II, 30, col. 972, 973.
2. II, 30, col. 969, 972; cf. *Dialog. cont. manich.*, 72 et suiv., 77, col. 1569 et suiv., 1576 et suiv.
3. II, 29, col. 968, 969.

tout le livre III[e] et les chapitres 1-8 du livre IV du *De fide orthodoxa*, et de plus quelques ouvrages de controverse, le *Contra iacobitas*[1], le *De natura composita contra acephalos*[2], l'*Adversus nestorianos*[3], le *De duabus in Christo voluntatibus*[4]. Mais on ne pénètre entièrement dans sa pensée qu'à la condition de tenir compte des notions philosophiques dont il s'est inspiré et qui, disséminées dans ses écrits, se trouvent condensées dans la *Dialectique*.

Le corps de Jésus-Christ n'a pas été formé dans le sein de Marie d'une façon lente et progressive : les organes et le corps entier ont eu d'emblée leur configuration parfaite, quoique non pas tout leur développement[5]. En même temps que le corps était formé, il était animé, et en même temps qu'animé, il était uni au Verbe par l'intermédiaire de l'âme : nul intervalle chronologique concevable entre ces trois opérations : ἅμα σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος, λογική τε καὶ νοερά[6].

L'humanité ainsi prise par le Verbe n'est pas l'humanité abstraite, considérée ψιλῇ θεωρίᾳ, ni l'humanité concrète telle qu'elle existe dans tous les hommes en qui elle est réalisée (car le Verbe ne s'est pas uni à tous les individus humains), mais c'est une humanité individuelle, bien qu'elle n'ait été individu et personne que dans le Verbe et par le Verbe[7]. Toutefois, comme

1. *P. G.*, XCIV, 1436-1501.
2. *P. G.*, XCV, 112-125.
3. *P. G.*, XCV, 188-224.
4. *P. G.*, XCV, 128-185.
5. III, 2, col. 985; *De duab. volunt.*, 38, col. 177. Dans ce dernier passage, saint Jean invoque l'autorité de saint Basile, *Oratio in Christi natalis diem.* Les numéros 36 et 37 du *De duab. volunt.* contiennent de curieuses indications sur l'idée que l'on se faisait alors du corps du Sauveur.
6. III, 2, col. 985, 988; 6, col. 1005; 12, col. 1032; *Contra iacob.*, 79, col. 1476.
7. III, 11, col. 1024.

la nature est tout entière, suivant ce qui la constitue, dans tous les individus de la même espèce, il est vrai de conclure que le Verbe s'est uni à toute la nature humaine, et qu'en lui notre nature est ressuscitée et montée au ciel. Voilà pourquoi saint Paul dit que Dieu nous a conressuscités en Jésus-Christ, encore que nous n'ayons pas été personnellement ressuscités. Et il est vrai aussi de conclure que toute la nature divine s'est unie, dans le Verbe et par lui, à la nature humaine, encore que le Verbe seul se soit incarné, et que le Père et le Saint-Esprit se soient unis à l'humanité seulement κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν[1].

Cette union du Verbe avec l'humanité est κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν[2], et le Damascène, pour défendre à la fois la dualité des natures et l'unité de personne en Jésus-Christ contre les monophysites et les nestoriens, nous présente absolument les mêmes définitions et théories philosophiques que Léonce de Byzance. L'hypostase ne se confond pas tout à fait avec la substance individuelle concrète : « L'hypostase est le particulier subsistant à part soi : c'est une substance avec ses accidents, qui jouit d'une existence indépendante, propre et séparée des autres hypostases en acte et en fait[3]. » Il n'y a pas de nature ἀνυπόστατος, pas plus que d'hypostase ἀνούσιος[4]. Toute nature est donc ὑπόστασις ou ἐνυπόστατος : ou plutôt toute nature est ἐνυπόστατος, comme toute hypostase est ἐνούσιος, puisque logique-

1. III, 6, col. 1001-1008.

2. III, 3, col. 993. Saint Jean l'appelle encore οὐσιωδής (*ibid.*), c'est-à-dire véritable et réelle, pour la distinguer de l'union κατὰ φαντασίαν.

3. Ὑπόστασις δὲ τὸ μερικόν (ἐστι) καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστὸς, οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων, τὴν καθ' αὐτὸ ὕπαρξιν, ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτετμημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργείᾳ καὶ πράγματι κληρωσαμένη (*De duab. volunt.*, 4, col. 132, 133 ; cf. *Cont. iacob.*, 8, col. 1439).

4. III, 9, col. 1016, 1017 ; *Cont. iacob.*, 11, col. 1441 ; *De nat. composita*, 5, col. 120.

ment toujours, et souvent en réalité la nature ne se confond pas avec l'hypostase. Seulement, une nature peut être ἐνυπόστατος de plusieurs façons : d'abord quand elle existe en soi et comme un tout indépendant (καθ' ἑαυτήν), elle est alors à elle seule une hypostase; — ensuite, quand deux natures existent et subsistent l'une dans l'autre réciproquement et l'une avec l'autre (σὺν ἑτέροις), et concourent à former une hypostase unique : c'est le cas du corps et de l'âme et généralement des parties d'un tout naturel; — enfin quand une nature subsiste ἐν ἑτέρῳ, dans une hypostase autre que son hypostase naturelle : c'est le cas de l'humanité dans la personne éternelle du Verbe [1].

Ces explications tranchent la question contre les hérétiques. L'humanité prise par le Verbe ne perd pas sa φύσις, comme le disaient les monophysites : elle n'est pas non plus ἰδιοσύστατος, comme le prétendaient les nestoriens : elle est ἐνυπόστατος : elle subsiste dans le Verbe [2]. L'union des deux natures, divine et humaine, est donc καθ' ὑπόστασιν, et cette union a persévéré même dans le *triduum mortis*. Séparés l'un de l'autre, le corps et l'âme de Jésus-Christ restaient unis au Verbe; bien plus, ils ne formaient pas deux personnes, car ils subsistaient dans la même personnalité du Verbe : divisés par le lieu (τοπικῶς), ils étaient rapprochés ὑποστατικῶς διὰ τοῦ Λόγου [3].

Par le fait de l'union hypostatique, la personne en Jésus-Christ, de simple est devenue composée, σύνθετος, non que la personnalité du Verbe ait changé, mais parce que, si l'on considère le tout, la personne avec

1. *Cont. iacob.*, 11, 12, col. 1441; *De nat. compos.*, 6, col. 120.
2. III, 9, col. 1017; *De nat. compos.*, 6, col. 120. Saint Jean admet d'ailleurs la formule cyrillienne, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (III, 1, col. 1024, 1025; *Cont. iacob.*, 22, col. 1460, 1461).
3. III, 27, col. 1097.

ses natures, le Christ est un être composé non plus d'une mais de deux natures[1].

D'autre part, cette union du Verbe et de l'humanité rappelait naturellement celle de l'âme et du corps en l'homme. C'était une vieille comparaison dont on usait depuis longtemps, mais sur laquelle, depuis longtemps aussi, on faisait des réserves. Saint Jean insiste plutôt sur les réserves[2]. L'homme sans doute se compose de deux natures irréductibles entre elles, le corps et l'âme[3] : toutefois, comme ces deux natures peuvent se retrouver identiques dans plusieurs individus, elles constituent par leur union une nature supérieure, une espèce dont la caractéristique est d'être « animal raisonnable », et qui est la nature humaine ou l'humanité. En Jésus-Christ il en va autrement. Jésus-Christ est un individu unique; le Verbe et l'humanité ne forment pas une χριστότης, à laquelle plusieurs christs puissent participer. Ils ne constituent donc pas, comme le corps et l'âme, par leur union, une seule nature.

L'union hypostatique ainsi constatée et expliquée, notre auteur en déduit quelques conséquences qu'il a remarquablement exposées, et dont il faut dire un mot.

La première est l'adoration due à l'humanité de Jésus-Christ considérée non pas séparément du Verbe, mais en lui, en qui elle subsiste[4].

1. III, 7, col. 1009; IV 5, col. 1109.

2. III, 3, col. 992, 993; *Contra iacob.*, 51-57, col. 1464-1468; *De nat. compos.*, 7, col. 120, 121.

3. On remarquera que le Damascène n'a pas l'idée de substance incomplète formant avec une autre substance incomplète une substance complète ou nature unique. Il y vient cependant forcément, comme on le voit. Il remarque d'ailleurs que, de ce que le corps et l'âme sont deux natures différentes, on ne saurait conclure qu'il y a en Jésus-Christ trois natures, le corps, l'âme et la divinité, car on ne doit compter, dans l'analyse du composé, que les éléments prochains et immédiats (III, 16, col. 1065-1068).

4. III, 8, col. 1013.

La seconde est que Jésus-Christ n'est pas *serviteur* mais Fils de Dieu : le nom de serviteur en effet marque une relation de la personne, comme les mots père et fils : il ne saurait donc convenir à Jésus-Christ, personne divine[1].

Une troisième conséquence est la grande loi de la communication des idiomes dont le saint docteur expose les règles et justifie l'usage plus complètement et plus clairement qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui[2].

Une autre conséquence de l'union hypostatique est la compénétration mutuelle des natures unies (περιχώρησις), la divinisation (θείωσις) de l'humanité par la divinité du Verbe. Cette divinisation ne va pas à transformer substantiellement l'humanité, mais elle va à lui communiquer, dans la mesure où elle est capable de les recevoir, les dons, les privilèges, la puissance d'action et d'opération de la divinité : αὐτὴ μὲν (θεότης) τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι. De même que le fer rougi au feu brûle comme s'il était du feu, aussi la chair du Sauveur participe à son énergie divine : ἡ δὲ τοῦ Κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούθησε[3].

C'est en considération de l'union hypostatique également, que saint Jean Damascène écarte de l'Homme-Dieu toute ignorance humaine et tout progrès réel en sagesse et en science. Il n'y a eu en Jésus-Christ ni hésitation ni délibération ni doute (γνώμη, προαίρεσις) sur ce qu'il devait accomplir ; le progrès de sa sagesse a été tout apparent et économique. L'auteur n'hésite pas à traiter de nestoriens ceux qui admettraient l'autre hypothèse[4].

Ce même point de vue domine ce qu'il dit des pas-

1. III, 21, col. 1085.
2. III, 4, col. 997-1000.
3. III, 7, col. 1012; 17, col. 1068-1072; *Contr. iacob.*, 52, col. 1461.
4. III, 14, col. 1044: 21, 22, col. 1084-1088 ; *De duab volunt.*, 38, col. 177.

sions et de la corruptibilité du corps de Jésus-Christ. Les passions indifférentes sont admises, la colère (θυμός), la tristesse et l'ennui (ἡ λύπη καὶ ἡ ἀδημονία), la crainte (ἡ δειλία), au moins en tant que celle-ci est l'effroi instinctif de l'âme en face d'un danger ou de la mort, mais non en tant qu'elle est l'effet de l'ignorance ou de la pusillanimité. Les passions mauvaises sont écartées. Encore les premières ne prévenaient-elles point, dans leurs mouvements, chez le Sauveur, l'usage de la raison et lui restaient-elles parfaitement soumises[1].

Le corps de Jésus était passible, accessible aux besoins et aux faiblesses de la vie végétative et sensitive[2]. Il était sujet à cette corruptibilité partielle qui est celle des aliments dans le corps et des éléments mêmes du corps qui sont rejetés par la sueur, la salive, etc., à mesure que d'autres les remplacent : c'est ce que l'auteur appelle τομὴ καὶ ῥεῦσις (*sectio et diffluxio*). Il était sujet aussi à cette corruptibilité qui se confond avec les souffrances qui vont à faire périr le corps, la faim, la soif, la mort : mais il est une corruption plus complète, la dissolution totale et la désorganisation des éléments dont le corps est composé (διαφθορά) ; et celle-ci, le corps du Sauveur ne l'a pas connue et ne pouvait la connaître : elle eût été contraire à sa dignité[3].

Reste la question des deux volontés et des deux opérations en Jésus-Christ. Au moment où écrivait saint Jean, il ne s'était guère écoulé plus de cinquante ans depuis que la controverse avait été dé-

1. III, 20, 23, col. 1084, 1088, 1089; *De duab. volunt.*, 36, 37, col. 176, 177.

2. Parmi les fonctions végétatives, saint Jean exclut cependant comme inutiles en Jésus-Christ τὸ δὲ σπερματικὸν καὶ γεννητικόν (*De duab. volunt.*, 37, col. 176).

3. III, 28, col. 1097-1100; *De duab. volunt.*, 36, col. 173-176.

finitivement tranchée par le VI[e] concile général, et il pouvait paraître encore utile de justifier sa solution.

Dans cette justification, le Damascène suit absolument saint Maxime. Comme lui, il distingue avec soin les divers sens du mot volonté. Autre chose est l'acte de la volonté (θέλησις), autre chose l'acte de vouloir simplement (τὸ θέλειν) ou de vouloir ceci ou cela, de cette façon ou de cette autre (τό τι καὶ πῶς θέλειν), autre chose ce que nous voulons, l'objet de notre vouloir (τὸ θελετόν), autre chose le principe actif du vouloir (τὸ θελετικόν) et autre chose enfin celui qui veut (ὁ θέλων). Or, s'il est vrai que l'objet du vouloir et la façon de vouloir varient avec chaque individu, et dépendent, dans une certaine mesure, de la personne, parce qu'ils dépendent de la liberté[1], il est certain que la volonté, faculté et acte, le principe actif du vouloir et le vouloir simplement appartiennent à la nature, car tout homme est capable de vouloir et veut en effet[2]. Il y avait donc en Jésus-Christ, puisque en lui les deux natures divine et humaine étaient complètes, deux volontés et deux libertés; deux volontés, disons-nous, *différentes*, non *opposées*. Et la question de leurs rapports est aisée à résoudre : car la volonté humaine de Jésus-Christ, n'étant point inclinée au mal, restait toujours soumise à la volonté divine, et ne voulait que ce que celle-ci voulait; mais elle le voulait *humainement* et *librement* : ἤθελε μὲν αὐτεξουσίως κινουμένη ἡ τοῦ Κυρίου ψυχή, ἀλλ' ἐκεῖνα αὐτεξουσίως ἤθελεν

1. III, 14, col. 1036, 1040; *De duab. volunt.*, 24, col. 153 : τὸ θελετικόν, οὐ φυσικὸν μόνον ἀλλὰ καὶ γνωμικὸν καὶ ὑποστατικόν. Cela ne veut pas dire que la liberté soit chose de la personne et non de la nature, car l'homme est par sa nature αὐτεξούσιος comme il est θελητικός (III, 14, col. 1037, 1041 ; 18, col. 1076), mais chaque individu fait de sa liberté l'usage qu'il veut.

2. *De duab. volunt.*, 24, col. 153; *De fide orth.*, III, 14, col. 1036, 1040.

ἃ ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἤθελε θέλειν αὐτήν[1]. En vertu de la περιχώρησις, la volonté humaine du Sauveur se trouvait divinisée comme, en général, toute son humanité[2].

Or, ce qui vient d'être dit de la volonté peut s'étendre à toute opération (ἐνέργεια). Comme il l'a fait plus haut, notre auteur pose encore ici des distinctions nettes : Ἕτερον οὖν ἐνέργεια, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργεῖν, καὶ ἕτερον τό τι καὶ πῶς ἐνεργεῖν, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργητὸν, τουτέστι τὸ ἐνέργημα, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργετικὸν, καὶ ἕτερον ὁ ἐνεργῶν[3]. Le mot ἐνέργεια peut désigner ou la faculté d'agir ou l'action elle-même ; mais quoi qu'il en soit, et quelle que soit la définition qu'on en donne, il faut toujours convenir qu'elle est partie intégrante et nécessaire de la nature, et que sans elle il n'y a que néant : Καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ, ἡ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις, ἧς χωρὶς μόνον τὸ μὴ ὄν[4]. Si donc on reconnaît en Jésus-Christ une nature humaine, on doit aussi lui reconnaître des facultés et des opérations humaines, à côté des attributs divins et des opérations divines[5]. Il y a donc en lui deux opérations comme deux volontés libres, comme deux natures.

Quel est le rapport de ces deux sortes d'opérations entre elles ? C'est le rapport même qui existe entre les natures, celui d'une union intime sans confusion. Comme les deux natures agissantes sont unies dans l'identité de personne, l'une n'agit pas sans l'autre,

1. III, 13, 14, 18, col. 1033..., 1074-1076; *De duab. volunt.*, 26-29, 39-42, col. 157 et suiv., 177 et suiv. Saint Jean n'admet donc en Jésus-Christ qu'un θελετὸν γνωμικόν, c'est-à-dire un seul objet voulu délibérément par les deux volontés (III, 14, col. 1036, 1037). Voir la note à ce passage. Sur les divers sens du mot γνώμη, voir III, 14, col. 1045.

2. III, 17, col. 1069, 1072.

3. *De duab volunt.*, 35, col. 172.

4. *De duab. volunt.*, 34, col. 172.

5. *Ibid.*, *De fide orth.*, III, 15, col. 1045.

et sans que cette autre participe en quelque manière à son action. Si nous considérons par exemple les actions humaines de Jésus-Christ, outre que le Verbe en est, par l'humanité, le principe responsable, la divinité y concourt en opérant ce qu'elles ont de surhumain, naître d'une vierge, marcher sur les eaux, etc., et en leur donnant leur valeur rédemptrice et salutaire. Si nous considérons au contraire ses actions divines, nous voyons que souvent l'humanité en est l'organe, et qu'elle y concourt par quelque geste extérieur et visible — extension de la main, attouchement — dont se sert le Sauveur pour exercer sa toute-puissance[1].

Et c'est cette union intime des deux opérations divine et humaine que Denys a voulu mettre en relief par l'expression καινή τις θεανδρικὴ ἐνέργεια de sa quatrième lettre à Caïus. Cette expression marque l'unité de la personne en qui les deux genres d'opérations viennent converger, et comment ces opérations se compénètrent en quelque sorte. La περιχώρησις qui enchaînait l'une à l'autre les natures, liait aussi l'une à l'autre leurs activités : Ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἐνέργεια θεία ἦν ἤγουν τεθεωμένη, καὶ οὐκ ἄμοιρος τῆς θείας αὐτοῦ ἐνεργείας, καὶ ἡ θεία αὐτοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄμοιρος τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ ἐνεργείας, ἀλλ' ἑκατέρα σὺν τῇ ἑτέρᾳ θεωρουμένη[2].

Si le Damascène a longuement développé sa christologie, il n'a pas consacré à la sotériologie même un chapitre spécial de son grand ouvrage. On en peut cependant recueillir les traits épars, qui n'offrent rien d'original. Dans l'œuvre de notre salut, observe-t-il, tous les attributs de Dieu sont manifestés, sa bonté, sa

1. III, 15, col. 1057-1060; *De duab. volunt.*, 42, 43, col. 181-184.
2. III, 19, col. 1077-1081.

justice, sa sagesse[1], et à cette œuvre tous les mystères de Jésus-Christ concourent[2]; toutefois c'est la croix seule en définitive qui nous sauve[3]. Le péché en effet nous avait réduits à l'esclavage; il nous avait rendus passibles d'un châtiment, soumis à la malédiction. Jésus-Christ se substitue à notre place[4]; il accepte pour nous la malédiction[5]. Il paie à Dieu notre rançon; car ce n'est pas au démon qu'il a donné son sang (*absit!*) c'est à son Père. Il s'offre à lui en sacrifice[6], apaise sa colère dans son sang et devient propitiation (ἱλαστήριον) pour nos péchés[7]. Le résultat est que nous sommes rendus à la liberté, affranchis de la malédiction, et unis à Jésus-Christ, le tout par sa mort[8].

On a remarqué tout à l'heure que saint Jean, comme saint Grégoire de Nazianze, condamne la théorie juridique des droits du démon, admise par Origène et saint Grégoire de Nysse. De ce dernier cependant il a retenu la théorie de l'abus du pouvoir, et l'image de la mort et du démon trompés par Dieu. Car le démon et la mort, en voulant s'emparer de l'humanité de Jésus-Christ, se sont pris à l'hameçon de sa divinité, et la mort, frappée elle-même à mort par la chair vivifiante qu'elle a prétendu engloutir, a dû vomir ceux qu'elle avait déjà dévorés[9].

1. III, 1, col. 984.
2. IV, 13, col. 1137.
3. IV, 11, col. 1128, 1129.
4. Τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον, III 25, 27, col. 1093, 1096; *In epist. II ad Corinth.*, V, 22; *In epist. I ad Timoth.*, II, 26 (*P. G.*, XCV, 736, 737, 1004).
5. *In epist. ad Galat.*, III, 13 (*P. G.*, XCV, 796).
6. III, 27, col. 1096.
7. *In epist. ad Rom.*, III, 24, 25 (*P. G.*. XCV, 464, 465).
8. *In epist. ad Ephes.*, I, 1 (*P. G.*, XCV, 821).
9. III, 1, col. 984; 27, col. 1096, 1097.

§ 4. — L'Église et les sacrements.

Saint Jean Damascène n'a point donné de théorie de l'Église. Il la regarde seulement, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, comme la règle vivante de la foi, et revendique hautement pour elle l'indépendance doctrinale et disciplinaire vis-à-vis des princes temporels. L'Église ne doit point être régie par les décrets des empereurs, mais par les synodes et les canons qui y sont édictés : les apôtres, non les empereurs, ont reçu le pouvoir de lier et de délier[1]. Sur la primauté de saint Pierre, notre auteur répète les paroles de ses prédécesseurs : saint Pierre est le coryphée en chef du Nouveau Testament (ὁ τῆς νέας διαθήκης κορυφαιότατος), le digne chef de l'Église dont il tient le gouvernail (ἐπάξιος πρόεδρος), son modérateur et son fondement[2].

Point de théorie non plus des sacrements en général. Une réflexion seulement, que saint Jean fait à propos du baptême, peut s'étendre aux rites analogues : c'est que « les éléments visibles sont les symboles des [réalités] spirituelles[3] ». Les sacrements sont des signes de la grâce.

Le baptême fait l'objet du livre iv, 9 du *De fide orthodoxa*. Il existe plusieurs sortes de baptême, et entre autres, le baptême de Jésus-Christ, le baptême laborieux (la pénitence) et le baptême de sang. La matière du baptême chrétien est l'eau, dont le propre est de purifier, mais l'eau dans laquelle est descendu l'Esprit-Saint en vertu de la bénédiction préparatoire (δι'

1. *De imaginibus, Orat.* I, col. 1281 ; II, 12, col. 1296 ; 16, col. 1301, 1304.
2. *Homil. in transfig. Domini,* 2, 6, 9, 16 (*P. G.*, XCVI, 548, 553, 560, 569).
3. IV, 9, col. 1121.

ἐντεύξεως καὶ ἐπικλήσεως)[1]. L'ablution est accompagnée de l'invocation trinitaire, invocation nécessaire comme le baptême lui-même, invocation qui, étant prononcée, fait que le baptême ne saurait se réitérer[2].

Le baptême chrétien représente la mort de Jésus-Christ, et c'est pourquoi saint Paul a dit que nous sommes baptisés dans le Christ et dans sa mort[3]. Il remet les péchés, confère le Saint-Esprit dans la mesure de la préparation et de la purification (προκαθάρσεως) qu'on y apporte, se met comme un sceau sur celui qui le reçoit. Il est παλιγγενεσία καὶ σφραγὶς καὶ φυλακτήριον καὶ φωτισμός[4].

Saint Jean Damascène a probablement signalé obscurément la confirmation, quand il parle de l'onction d'huile qui accompagne le baptême[5]. Il ne s'y arrête pas. En revanche, il a exposé avec beaucoup de soin sa doctrine eucharistique au *De fide orthodoxa*, IV, 13. Cette doctrine d'ailleurs n'offre rien de personnel, et il serait aisé de désigner les auteurs qui lui en ont fourni les éléments et l'expression.

Elle débute par une affirmation de réalisme des plus explicites. Dans l'eucharistie, le pain devient le corps, et le vin mêlé d'eau devient le sang de Jésus-Christ[6]. Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (μὴ γένοιτο) ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τεθεωμένον[7]. Le fondement solide de cette affirmation se trouve dans les paroles mêmes de Jésus-Christ plusieurs fois rappelées[8]. Que si parfois le pain et le vin sont appe-

1. Col. 1121.
2. Col. 1117, 1120.
3. Col. 1120.
4. Col. 1121.
5. IV, 9, 13, col. 1125, 1141.
6. Col. 1141.
7. Col. 1148.
8. Col. 1140, 1148.

lés ἀντίτυπα du corps et du sang du Sauveur, cela doit s'entendre du pain et du vin avant la consécration ; et si parfois on dit des saints mystères qu'ils sont les antitypes des choses futures (ἀντίτυπα τῶν μελλόντων), cela signifie que par eux nous devenons participants de la divinité de Jésus-Christ, divinité à laquelle nous participerons plus tard par la seule intelligence et contemplation (νοητῶς, διὰ μόνης τῆς θέας)[1].

Comment doit-on concevoir que le pain et le vin deviennent, dans l'eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ? En deux passages, notre auteur présente ce mystère comme le résultat d'une sorte d'impanation, d'une simple union de la divinité du Verbe avec le pain et le vin. De même que Dieu unit sa grâce à l'eau et à l'huile du baptême, aussi dans l'eucharistie il a joint (συνέζευξεν) aux éléments sa divinité, pour les faire son corps et son sang. De même que le charbon est du bois uni à du feu, « de même le pain de la communion n'est pas simplement du pain, mais [du pain] uni à la divinité » (ἡνωμένος θεότητι)[2]. Mais ce n'est point là la vraie pensée de saint Jean : cette pensée il l'énonce et la précise aussitôt. Il faut d'abord poser en principe que le corps eucharistique de Jésus-Christ est son corps historique, le corps pris de la Vierge. D'autre part, ce corps ne vient point dans les saints mystères par *adduction*, comme si le corps, qui est monté au ciel, en descendait ; mais il y est produit par conversion : « le pain même et le vin sont convertis (μεταποιοῦνται) au corps et au sang de Dieu ». Une comparaison peut éclairer ceci. De même que, dans les repas ordinaires, le pain et le vin sont changés en notre corps, et en ce corps même qui était le nôtre avant de manger, « ainsi le pain et le vin mêlé d'eau de la prothèse sont par l'invocation et

1. Col. 1152, 1153.
2. Col. 1141, 1144, 1149.

la venue de l'Esprit-Saint, surnaturellement convertis (μεταποιοῦνται) au corps et au sang du Christ, de sorte qu'il n'y a pas deux corps [différents], mais un seul, et celui même du Christ [1] ».

Comment cela se peut-il faire? Inutile d'en chercher d'autre explication que la puissance de Dieu, la puissance du Saint-Esprit qui agit en ce mystère. Dieu a tout créé par sa seule parole; le Verbe s'est incarné par sa seule volonté : il a dit de même : « *Ceci est mon corps, ceci est mon sang, faites ceci en mémoire de moi* », et cela est comme il l'a dit et parce qu'il l'a dit. Le Saint-Esprit par qui Dieu a tout fait, et qui a donné à Marie sa fécondité, devient, par l'épiclèse, « la pluie [qui fait lever] cette nouvelle moisson [2] ».

On a pu remarquer que saint Jean Damascène attribue nettement la conversion des éléments eucharistiques au Saint-Esprit invoqué au moment de l'épiclèse, à l'exclusion même des paroles de l'institution. C'est, comme on l'a remarqué [3], une conséquence de l'erreur qu'il a commise au sujet du mot ἀντίτυπα. Le Damascène ne veut pas que, dans les auteurs anciens, ce mot désigne les éléments consacrés, mais seulement le pain et le vin dans leur état naturel. Comme, d'autre part, ce mot est précisément employé dans la liturgie de saint Basile après les paroles de l'institution, mais avant l'épiclèse, pour désigner les *oblata*, il en a conclu qu'à ce moment la consécration n'est pas encore faite, et qu'elle ne se fera que par l'épiclèse. Nouvelle erreur, plus grave que la première, et dans laquelle il a fixé la théologie grecque.

La chair eucharistique de Jésus-Christ étant son vrai corps est conséquemment une chair vivifiante, bien

1. Col. 1145.
2. Col. 1140, 1141, 1145.
3. Cf. F. VARAINE, *L'é iclèse eucharistique*, p. 53 et suiv.

plus, esprit vivificateur (πνεῦμα ζωοποιοῦν), puisqu'elle a été conçue par l'opération du Saint-Esprit [1]. Et comme elle est unie hypostatiquement à la nature divine, elle fait participer à cette divine nature ceux qui la reçoivent dans de bonnes dispositions : μετέχουσι, καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γίνονται [2]. Les autres effets de la communion sont de remettre les péchés, de purifier et de soutenir l'âme et le corps, de rendre les fidèles membres de Jésus-Christ, de les unir au Saint-Esprit et entre eux [3]. Il est remarquable que notre auteur ne parle pas de l'eucharistie comme principe de la résurrection de la chair.

De l'eucharistie-sacrifice saint Jean ne dit qu'un mot. Figurée par l'offrande de Melchisédec, elle est « le sacrifice pur et non sanglant que le Seigneur avait annoncé par les prophètes devoir lui être offert depuis l'orient jusqu'au couchant [4] ».

Sur les sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, les écrits de saint Jean Damascène ne contiennent rien que de courtes allusions. Une *Epistula de confessione*, éditée parmi ses œuvres [5], ne saurait être considérée comme authentique.

§ 5. — Culte et dévotions. Eschatologie.

Comme il a été l'écho des esprits plus cultivés dans les questions les plus hautes du dogme, saint Jean Damascène a été aussi l'écho des chrétiens plus humbles par l'attachement dont il témoigne pour les croyances

1. Col. 1152.
2. *De imaginibus*, *Orat.* III, 26, col. 1348.
3. Col. 1148, 1152, 1153.
4. Col. 1149, 1152.
5. *P. G.*, XCV.

et les pratiques populaires, et d'ailleurs louables, de son temps.

Après le Christ, il place Marie aussi haut et aussi près de Dieu que possible : on ne saurait trop la louer : elle est ὑπερυμνητός[1]. Jean connaît tous les récits qui ont cours sur sa naissance, sa présentation, son séjour au temple[2]. Contre les nestoriens, il revendique sa maternité divine[3]; contre les antidicomarianites sa virginité perpétuelle, *ante, intra, post partum*[4]. Il proclame son absolue sainteté[5]. Il croit à l'incorruption de son corps après la mort, et à son assomption corporelle dont il décrit, d'après les apocryphes, les merveilleuses circonstances[6].

Après la Vierge, on doit honorer (τιμητέον) les saints ordinaires : ils sont les enfants et les héritiers de Dieu, les amis de Jésus-Christ, les patrons, les protecteurs du monde et des fidèles pour qui ils intercèdent. Ce ne sont pas seulement leurs âmes qui sont dignes de nos hommages : les reliques de leurs corps, autrefois temples de l'Esprit-Saint, le sont aussi[7].

A la Croix est due une adoration spéciale (προσκυνητέον), à cause de son contact avec la chair de Jésus-Christ. On en peut dire autant des clous, de la lance du crucifiement, et, proportion gardée, des vêtements du Sauveur, de son berceau, de la grotte de sa naissance, du Golgotha et des lieux où il a séjourné[8].

1. IV, 14, col. 1153. Tout ce chapitre est consacré à ce qui regarde la Vierge.
2. Col. 1157, 1160. Et cf. *Homil. I in dormitionem B. V. Mariae*, 6 (*P. G.*, XCVI, 708).
3. Col. 1160, 1161; III, 12, col. 1028. 1029; *Cont. iacob.*, 84, col. 1484.
4. Col. 1161; *In nativit. B. V. Mariae*, 5 (*P. G.*, XCVI, 668).
5. *Homil. in annuntiationem B. V. Mariae* (*P. G.*, XCVI, 648 et suiv.); *Homil. II in nativit. B. V. Mariae*, 4 (*ibid.*, 684).
6. *In dormition. B. V. Mariae*, homil. I, 10, 12; II, 14, 18; III, 3 (*P. G.*, XCVI, 716, 720, 741, 748, 749, 757).
7. IV, 15, col. 1164, 1165.
8. IV, 11, col. 1129, 1132.

Inutile de rappeler les plaidoyers de notre auteur en faveur du culte des images : ils ont été analysés plus haut. Notons seulement, comme dernier trait qui le caractérise, la haute estime qu'il manifeste pour la vie monastique et pour l'état de virginité. Il a consacré à ce dernier sujet tout un chapitre, le 24e du livre IV de son exposé de la foi orthodoxe.

De l'eschatologie chrétienne saint Jean Damascène n'a traité un peu longuement qu'une seule question, celle de la résurrection des corps contre les manichéens.

La fin du monde sera précédée de la venue de l'antéchrist. Né de la fornication et instrument du diable qui habitera en lui, l'antéchrist séduira les âmes et sera adoré dans le temple de Jérusalem. Il fera périr Hénoch et Élie reparus pour convertir les juifs; mais, à son tour, sera exterminé par Jésus-Christ descendu du ciel[1].

Sa défaite sera suivie de la résurrection générale. Ce même corps terrestre et mortel qu'ont eu les hommes ici-bas reprendra vie, c'est-à-dire se trouvera de nouveau uni à l'âme. Saint Jean en établit le fait par un appel à l'Écriture, à l'histoire sainte, à la justice de Dieu qui doit punir ou récompenser le corps avec l'âme : quant à la possibilité du fait, elle repose tout entière sur la toute-puissance de Dieu[2].

Après la résurrection viendra le jugement général. Deux sortes de sentences seulement y seront prononcées. Le diable et ses démons, l'antéchrist, les impies seront condamnés et jetés au feu éternel, car après la mort, il n'y a point, pour les pécheurs, de conversion possible. Ce feu ne sera point matériel (οὐχ ὑλικόν)

1. IV, 26, col. 1216, 1217.
2. IV, 27, col. 1220-1225.

comme le nôtre, mais tel que Dieu sait (οἷον ἂν εἰδείη ὁ θεός)[1]. Les élus, au contraire, seront appelés à vivre éternellement avec Jésus-Christ et ses anges dans la joie, la contemplation et les louanges de Dieu[2].

On remarquera que saint Jean Damascène ne parle ni de la prière pour les morts, ni du purgatoire ; et il semble même qu'il exclut cette dernière croyance dans son *Dialogue* contre les manichéens, 75[3]. L'Église grecque cependant admettait sûrement, nous le savons, les suffrages pour les défunts.

1. IV, 27, col. 1228; cf. *Dialog. cont. manich.*, 75 (*P. G.*. XCIV, 1573, 1575).
2. IV, 27, col. 1228.
3. Col. 1573.

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE LATINE SOUS CHARLEMAGNE.

§ 1. — Les théologiens.

Si le mouvement imprimé par Charlemagne aux lettres et aux arts — ce que l'on a appelé la *renaissance carolingienne* — fut véritablement un recommencement, le début d'une ère nouvelle qui, trop tôt interrompue, fut reprise pourtant et se continua dans le moyen âge, il faut avouer que la théologie, sous son règne, resta en dehors de ce renouvellement, et continua le passé plus qu'elle ne s'orienta vers l'avenir. L'âge des Pères et des grands écrivains était fini ; la scolastique ne s'annonçait encore que par des traités de dialectique. On se contenta d'étudier et de reproduire les anciens — saint Augustin et saint Grégoire toujours, — et de se les assimiler de son mieux pour faire face aux nouveaux besoins.

C'est qui explique que, dans ce volume, nous puissions terminer par un aperçu de la théologie au temps de Charlemagne, cette série d'études sur le développement doctrinal dans l'ancienne Église. Au point de vue de l'histoire des dogmes, la renaissance carolingienne appartient à l'antiquité[1]. Dans cet aperçu ce-

1. « A prendre strictement les choses, écrit M. Harnack, l'histoire des

pendant, nous ne dépasserons pas sensiblement la fin du règne du grand empereur (814) : embrasser toute la période carolingienne nous conduirait vraiment trop loin. Et même dans les limites de ce règne, nous nous contenterons de parler des événements doctrinaux plus considérables qui l'ont rempli[1], et de noter les quelques enseignements plus spéciaux qui s'y sont fortifiés. Une revue complète de la théologie latine sous Charlemagne ne pourrait être en effet, pour la plus grande partie, qu'une répétition inutile de ce qui a été déjà dit.

A la fin du VIIe et pendant les deux premiers tiers du VIIIe siècle, c'est surtout dans les écoles celtiques et anglo-saxonnes de l'Angleterre que s'est réfugiée la science religieuse et la théologie. Les éléments des cultures romaine et grecque, apportés par saint Augustin d'abord, puis par Théodore de Tarse à Cantorbéry, ont été avidement recueillis et étudiés dans cette ville. Bède illustre les écoles de Wearmouth et de Yarrow dans la Northumbrie; mais celles-ci s'effacent bientôt devant l'école d'York, établie par Ecgbert. C'est de l'école d'York, où il a eu pour maîtres Ecgbert et surtout Aelbert, et où il a professé lui-même quelque temps, que sort le northumbrien Alcuin[2], le meilleur théologien de Charlemagne et, avec lui, l'organi-

dogmes du moyen âge commence avec Clugny » (*Lehrb. der DG.*, III, p. 271). Il m'a paru aussi et surtout que l'histoire des controverses du *Filioque* et de l'adoptianisme sous Charlemagne était le complément naturel et nécessaire de ce qui a été dit jusqu'ici sur les doctrines trinitaire et christologique.

1. La controverse occidentale sur les images a été racontée plus haut, chap. x, § 7.

2. Œuvres dans *P. L.*, C, CI. Travaux : F. MONNIER, *Alcuin et Charlemagne*, 2e édit., Paris, 1863. F. HAMELIN, *Essai sur la vie et les ouvrages d'Alcuin*, Rennes-Paris, 1873. K. WERNER, *Alcuin und sein Jahrhundert*, 2e édit., Wien, 1881. A. F. WEST, *Alcuin and the rise of the christian schools*, London, 1893. C. J. B. GASKOIN, *Alcuin his life and his work*, London, 1904.

sateur en France du système d'écoles et d'études rêvé par l'empereur. Né vers 735, venu une première fois en France de 781 à 789, puis une seconde fois et définitivement en 792, mort en 804, Alcuin rapporte sur le continent les traditions scientifiques que l'invasion des barbares en avait chassées, et unit en soi et dans les écoles qu'il fonde, avec l'insatiable désir d'apprendre et de savoir qui caractérise sa race, l'esprit d'ordre, de mesure et de discipline qui est l'apanage du génie latin et romain. S'il abuse dans ses commentaires de l'Écriture du système des *deflorationes*, c'est-à-dire du procédé qui consiste à composer un commentaire avec des morceaux choisis d'auteurs anciens; si sa théologie n'offre rien d'original et témoigne seulement d'une très vaste érudition patristique, il a compris cependant le secours que la théologie pouvait tirer de bonnes études philosophiques, et s'est efforcé, par son exemple, de donner aux autres la même conviction[1]. Le moyen âge à tous égards lui doit beaucoup.

En même temps que théologien et philosophe, Alcuin avait été grammairien, ou plutôt il s'était efforcé d'avoir des lumières de tout, puisque aussi bien Charlemagne l'interrogeait sur tout, et que tous les genres de connaissances avaient besoin, en France, d'être restaurés. Grammairien, l'abbé de Saint-Mihiel, Smaragde (v. 760-825)[2], le fut aussi, car on a de lui un commentaire de la grammaire de Donat, dans lequel il fait usage d'exemples tirés des auteurs chrétiens plutôt que des auteurs profanes. Mais Smaragde fut surtout un exégète et un moraliste, et ce n'est, pour

1. Voir ce qu'il en dit dans l'épître dédicatoire de son traité de la Trinité à Charlemagne, tom. CI, 12, et *Grammatica* (*ibid.*, col. 853, 854). Sur la façon dont on concevait à cette époque les rapports de la foi et de la raison, voir spécialement G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903.
2. Œuvres dans *P. L.*, XCVIII, CII.

ainsi dire, que par occasion qu'il dut traiter la question dogmatique du *Filioque*.

Plus célèbre que lui est l'évêque d'Orléans, Théodulphe (év. vers 785, † 821)[1], d'origine gothique italienne ou espagnole, et que Charles sut attirer en France. Esprit cultivé et de beaucoup de lecture, également versé dans les lettres sacrées et profanes, poète à ses heures et tenu en grande estime pour sa science théologique, Théodulphe réalisa assez complètement le type de l'évêque suivant le cœur de l'empereur. Il mourut cependant en captivité, impliqué, très probablement à tort, dans une révolte contre Louis le Débonnaire. Cinq ans avant lui était mort (en 816) un autre ami de Charlemagne, Leidrade[2], bavarois de naissance et archevêque de Lyon de 798 à 814, dont il ne reste en fait d'écrits qu'un traité du baptême et quelques lettres, mais qui fut activement mêlé à la querelle adoptianiste.

Tous ces auteurs appartiennent à la France. En dehors d'eux il faut signaler, en Espagne, l'évêque Heterius d'Osma et l'abbé de Libana, Beatus, les premiers opposants que rencontra l'erreur adoptianiste d'Élipand et de Félix d'Urgel[3]. En Italie surtout, il faut nommer le patriarche d'Aquilée, Paulin II (év. v. 787, † 802). Il était l'ami d'Alcuin et, comme lui, avait cultivé la grammaire et la littérature profane en même temps que les sciences sacrées. Il reste de lui, avec quelques lettres et quelques traités de polémique, un manuel de morale chrétienne imité de Julien Pomère[4].

1. Œuvres dans *P. L.*, CV. Travaux : L. Baunard, *Théodulphe, évêque d'Orléans*, Orléans, 1860. E. Rzehulka, *Theodulf. Bischof von Orleans*, Breslau, 1875. Ch. Cuissart, *Théodulphe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres*, Orléans, 1892.

2. Œuvres dans *P. L.*, XCIX.

3. Œuvres dans *P. L.*, XCVI.

4. Œuvres dans *P. L.*, XCIX. Travaux : C. Giannoni, *Paulinus II, Patr.*

Ces noms, si l'on excepte celui d'Alcuin, paraîtront bien effacés à côté de ceux qui ont été cités au commencement et au milieu de ce volume, et plus encore dans le volume précédent. Mais, pour être tout à fait juste, il ne faut pas juger ces hommes uniquement sur ce qu'ils ont produit : il convient de tenir compte du temps où ils ont vécu et des difficultés qu'ils ont dû vaincre. On admirera davantage alors la ténacité et la puissance intellectuelles qu'ils ont déployées pour s'affranchir de la barbarie qui les pressait, et pour rester fidèles au passé glorieux dont ils recueillaient l'héritage.

§ 2. — Controverse trinitaire. Le *Filioque*[1].

On s'est occupé, sous le règne de Charlemagne, de la question du *Filioque* à deux points de vue différents. D'un côté, l'empereur et roi adopte l'usage de faire réciter à la messe, dans ses états, le symbole de Constantinople avec l'addition du *Filioque*, et presse le pape, qui s'y refuse, d'adopter pour l'Église romaine le même usage. Le pape et le prince sont d'accord sur le fond doctrinal : ils ne sont séparés que par une question de formule et d'opportunité. D'un autre côté, on commence à discuter contre les Grecs sur la doctrine même de la procession du Saint-Esprit *a Filio*. Le débat ne porte plus sur une formule, il porte sur la vérité que cette formule traduit : le prince et le pape sont unis contre un adversaire commun. Il est essentiel de distinguer ces deux aspects de la question, qui n'ont

von Aquileia, Wien, 1856. G. Foschia, *S. Paolino, patr. d'Aquileia ed il suo seculo*, Udine, 1884.

1. V. sur ce paragraphe : G. Dubois, *De conciliis et theologicis disputationibus apud Francos, Carolo Magno regnante, habitis*, Alençon, 1902.

pas, comme on peut le voir, la même importance dogmatique. Et c'est pourquoi, pour plus de clarté, j'en traiterai séparément, bien que l'histoire les ait parfois mêlés.

Nous avons dit plus haut que, dès le ve et le vi^e^ siècle, à la suite de saint Augustin, la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio* était universellement admise dans l'Église latine. Non seulement les docteurs l'enseignaient, mais elle avait pénétré dans certaines professions de foi particulières, comme celle de Pastor de Galice, et dans le symbole *Quicunque vult* dont l'autorité devait être si grande[1]. Restait qu'elle fût introduite dans le symbole officiel et dans la liturgie : ce fut l'œuvre des Espagnols d'abord, puis de Charlemagne et enfin des papes.

C'est en 589, au concile assemblé à Tolède[2] pour l'abjuration solennelle de l'arianisme par Récarède et ses sujets, que nous trouvons pour la première fois le symbole de Constantinople récité avec l'addition (équivalente) du *Filioque*. Dans cette réunion, le roi lut d'abord une déclaration de foi composée par lui-même. Il y ajouta les symboles de Nicée et de Constantinople, ce dernier avec la formule : « Credimus et in Spiritum sanctum dominum et vivificantem, *ex Patre et Filio procedentem*[3]. » Puis, les évêques goths nouvellement convertis émirent vingt-trois anathèmes, dont le troisième définissait encore la même doctrine ; et enfin le synode, sur la demande de Récarède, ordonna que, dorénavant, le symbole de Constantinople serait, à l'imitation des Grecs, récité à la messe avant le *Pater* — avec l'addition faite par le roi évidemment[4]. Du même

1. V. K. Kuenstle, *Antipriscilliana*, p. 46 et suiv., qu'on ne suivra pas aveuglément.
2. Actes dans Mansi, IX, 977 et suiv.
3. Mansi, IX, 981.
4. Ce point ressortira spécialement de ce qui sera dit un peu plus loin.

coup, la doctrine du *Filioque* entrait dans le formulaire officiel de l'Église et dans la liturgie.

Un siècle après, au plus tard, elle pénétrait encore dans la liturgie gallicane par une autre voie, la préface de la messe[1]. Mais, en dehors de l'Espagne, on se montra moins empressé à l'admettre dans les symboles. Elle ne se trouve ni dans la profession de foi du concile de Latran de 649 sous Martin Ier, ni dans celle du synode de Milan de 679[2], ni dans celle du concile de Rome tenu sous Agathon en 680[3]. Seul, entre les synodes préparatoires au VIe concile général, un concile anglo-saxon de Heathfield, en 680, termina sa lettre synodale par les mots : « glorificantes Deum Patrem... et Spiritum sanctum *procedentem ex Patre et Filio* inenarrabiliter[4] ». Ce n'était point là, en toute hypothèse, le symbole de Constantinople.

L'usage espagnol de réciter ou de chanter à la messe le symbole de Constantinople avec l'addition dut être adopté à la cour de Charlemagne aux environs de l'an 780. Dans le mémoire extrait des *Livres carolins* et envoyé en 794 au pape Hadrien, en effet, un des reproches que Charles adressait au VIIe concile général de Nicée était celui-ci : « Quod Tarasius non recte sentiat qui Spiritum sanctum non ex Patre et Filio, *secundum nicaeni symboli fidem,* sed ex Patre per Filium procedentem in suae credulitatis lectione profi-

1. En effet, la première *contestatio* de la troisième des messes gallicanes de Mone, dont le manuscrit est de la fin du VIIe siècle, porte le texte : « Dignum et iustum est, vere equum et iustum est nos tibi gratias agere, omnipotens, aeterne deus, pater, unigenite, spiritus sancte ex patre et filio mystica processione subsistens » (*P. L.*, CXXXVIII, 867).

2. *P. L.*, LXXXVII, 1265, ans la lettre de Damien de Pavie à l'empereur Constantin.

3. *P. L.*, LXXXVII, 1220.

4. BÈDE, *Hist. eccles.*, IV, 17 (*P. L.*, XCV, 199). Le piquant est que le concile était présidé par l'archevêque de Cantorbéry, Théodore, l'ancien moine grec de Tarse.

teatur[1]. » Le roi faisait grief au patriarche de Constantinople, Tarasius, de n'avoir pas, dans la profession de foi lue par lui au VII[e] concile[2], confessé la procession du Saint-Esprit *ex Patre et Filio, comme le dit le symbole de Nicée*. C'est donc qu'à ce moment, c'est-à-dire en 794, le symbole de Nicée — entendez de Nicée-Constantinople — se récitait à la cour du roi avec l'addition espagnole. Était-il chanté déjà à la messe? Le témoignage précédent ne le dit pas; mais comme nous savons sûrement qu'il l'était en l'an 808, on peut croire raisonnablement que Charlemagne avait adopté au même moment et l'addition au symbole et le chant du symbole à la messe. Cette dernière circonstance est d'ailleurs secondaire.

L'addition du *Filioque* au symbole de Constantinople prenait donc pied en France en 794. Deux ou trois ans après, en 796 ou 797, elle était officiellement reçue dans la Haute-Italie par un concile de Forumiulii (Frioul), présidé par Paulin d'Aquilée[3]. La question y fut clairement et expressément posée et résolue. Paulin, dans son discours inaugural, avoua que les anciens conciles avaient défendu que l'on composât de nouveaux symboles de la foi. Mais, ajouta-t-il, ce n'était pas en composer de nouveaux que de commenter et d'expliquer les anciens, comme avaient fait les Pères de Constantinople pour le symbole de Nicée. On pouvait donc, sans changer le symbole de Constantinople, y ajouter l'explication du *Filioque*. Paulin approuve cette addition devenue nécessaire « propter eos videlicet haereticos qui susurrant Spiritum sanctum solius esse Patris et a solo procedere Patre » (VII). Il en justifie la doctrine par l'Écriture et

1. *P. L.*, XCVIII, 1249 : *In actione tertia.*
2. Cf. MANSI, XII, 1122.
3. Actes dans MANSI, XIII, 829 et *P. L.*, XCIX, 283.

la raison théologique (VIII); et enfin récite le symbole en y comprenant l'addition : « Et in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit » (XII)[1].

Restait à gagner à cette nouveauté le pape et l'Église romaine. Une première tentative fut faite par Charlemagne à l'occasion des troubles palestiniens de l'an 808. Des moines latins, établis à Bethléem, ayant chanté à la messe le symbole de Constantinople avec l'addition du *Filioque*, furent traités d'hérétiques par les Grecs et menacés d'expulsion. Ils résistèrent, protestèrent de leur orthodoxie, et en écrivirent au pape Léon III[2], en le priant de faire faire sur la question du *Filioque* une enquête patristique, et d'instruire de l'incident l'empereur Charles, dans la chapelle de qui ils avaient entendu chanter le *Filioque* avec le symbole.

Le pape accéda au désir des moines. Il leur envoya d'abord une profession de foi adressée aux églises d'Orient[3], et qui affirmait la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, mais sans insister d'ailleurs outre mesure sur ce point, et sans faire allusion à aucune controverse. Puis il informa Charlemagne de l'affaire. C'est en conséquence de cet incident que l'empereur chargea Théodulphe d'Orléans d'écrire son traité *De Spiritu sancto*[4], et réunit le concile d'Aix-la-Chapelle (novembre 809)[5]. Le concile approuva l'écrit de Théodulphe, se prononça pour la doctrine du *Filioque* et probablement aussi pour le maintien de l'addition dans le symbole. C'est du moins ce qui paraît résulter de ce que nous allons dire.

1. *P. L.*, *loc. cit.*, p. 293.
2. C'est l'*Epistula peregrinorum monachorum*, *P. L.*, CXXIX, 1257 et suiv.
3. *Epist.*, XV, *P. L.*, CII, 1030 et CXXIX, 1260.
4. *P. L.*, CV.
5. EGINHARD *Annales*, DCCCIX (*P. L.*, CIV, 472); MANSI, XIV, 17 et suiv.).

A la suite du concile en effet, Charles envoya au pape une ambassade comprenant l'évêque de Worms, Bernhard, Adélard abbé de Corbie et Smaragde abbé de Saint-Mihiel, et qui lui portait, avec les actes du synode, un écrit de Smaragde en faveur de la doctrine du *Filioque*[1]. Les envoyés devaient solliciter du pape l'autorisation formelle de chanter le symbole de Constantinople avec l'addition incriminée par les Grecs. Une relation de l'entrevue de Léon III et des ambassadeurs a été conservée par Smaragde[2]. Le pape approuva complètement la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Filio ;* mais il fut inflexible sur l'addition du *Filioque* au symbole et le chant du symbole avec cette addition. Il n'aurait pas approuvé ces innovations, dit-il, si on l'eût consulté d'avance ; mais, puisque le mal était fait, il n'y voyait qu'un remède : c'était de laisser la chose tomber dans l'oubli en cessant complètement de chanter le symbole dans la chapelle impériale, puisque aussi bien on ne le chantait pas à Rome.

Cette solution ne pouvait satisfaire l'empereur. Il n'en tint aucun compte, et, sous son règne et celui de ses successeurs, non seulement le chant du symbole avec l'addition fut continué dans la chapelle du palais, mais il se répandit peu à peu dans les Églises de France et d'Allemagne. On en a pour témoins Walafrid Strabon († 849)[3] et Énée de Paris, qui écrivait entre 867 et 870[4].

Le pape n'eut d'autre ressource que de protester. Léon III le fit d'une façon originale, en ordonnant de suspendre à la confession de saint Pierre deux écus

1. C'est l'*Epistula Caroli magni ad Leonem III papam a Zmaragdo abbate edita* (*P. L.*, XCVIII, 923 et suiv. ; Mansi, XIV, 23 et suiv.).
2. *P. L.*, CII, 971 ; Mansi, XIV, 18.
3. *De ecclesiasticarum rerum exord. et increm.*, XXII (*P. L.*, XCIV, 947).
4. *Liber adv. Graecos*, XCIII (*P. L.*, CXXI, 721).

d'argent qui portaient, l'un en grec, l'autre en latin, le texte du symbole de Constantinople tel qu'on le récitait à Rome, sans l'addition [1]. Ses successeurs persistèrent dans son attitude et, jusqu'au XIe siècle, le chant du symbole n'entra pas, à Rome, dans l'*ordo* de la messe. Il n'y fut reçu qu'en l'an 1014, à la suite des instances faites par l'empereur Henri II le Saint (1002-1024) auprès du pape Benoît VIII (1012-1024) [2]. L'usage espagnol finissait par triompher.

Si les papes s'étaient si énergiquement refusés à introduire dans le symbole l'expression d'une doctrine que d'ailleurs ils approuvaient, ce n'était pas seulement chez eux fidélité à la tradition, c'était aussi précaution de prudence contre les récriminations des Grecs, dont l'opposition à la doctrine comme à la formule du *Filioque* commençait à se faire jour. On a vu plus haut [3] que saint Maxime avait déjà dû disculper aux yeux de ses compatriotes le pape Martin Ier pour une formule analogue, et plaider l'équivalence des deux façons de parler ἐξ υἱοῦ et δι' υἱοῦ. L'incident n'eut pas de suite. On a supposé pourtant, non sans vraisemblance, que l'insistance avec laquelle saint Jean Damascène rejette la procession du Saint-Esprit ἐκ τοῦ υἱοῦ n'allait pas sans quelque intention de protester contre le langage des Latins, dont il saisissait imparfaitement la portée.

Quoi qu'il en soit, le heurt inévitable sur ce point entre les deux Églises se produisit pour la première fois à Gentilly. En 767 il s'y tint un concile auquel as-

1. *Liber pontificalis*, II, p. 26.
2. BERNON, *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus*, II (*P. L.*, CXLII, 1060, 1061). Cf. TIETHMAR, *Chronique*, VII, 1, ap. DUCHESNE, *Lib. pontific.*, II, 268, note 3.
3. Page 202.

sistaient quelques envoyés grecs de Constantin Copronyme à Pépin. L'objet principal du concile était la question des images, mais on sait par Adon que la question de la procession du Saint-Esprit y fut aussi discutée : « Facta est tunc temporis synodus, anno incarnationis Domini septingentesimo sexagesimo septimo, et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate, et utrum Spiritus sanctus, sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio[1]. »

Nous ne sommes pas davantage renseignés sur cette discussion ni sur la conclusion qui lui fut donnée; mais elle eut, en toute hypothèse, pour résultat de faire ressortir le dissentiment au moins verbal des deux Églises, et sans doute de les rendre soupçonneuses vis-à-vis l'une de l'autre. Ce dissentiment cependant pouvait s'atténuer par une sage réserve dans les affirmations, et une exégèse intelligente et large, comme celle de saint Maxime, pouvait le rendre inoffensif. C'était, semble-t-il, la pensée des papes; et aussi voit-on les envoyés d'Hadrien au VII[e] concile général accepter sans difficultés comme orthodoxe la profession de foi de Tarasius qui déclarait croire en la procession du Saint-Esprit ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ[2]. Mais Charlemagne n'était pas l'homme de la diplomatie théologique. Puisque saint Augustin avait enseigné que le Saint-Esprit procède du Fils, toutes les Églises le devaient enseigner avec lui ; et puisque les Grecs semblaient adopter un langage différent, il fallait hautement proclamer contre eux, et par une addition au symbole, qu'ils étaient dans l'erreur. Les *Livres carolins* (III, 3, 8) attaquèrent donc vivement cette même profession de foi de Tarasius, et la déclarèrent inacceptable. Hadrien la défendit, en faisant remarquer la façon de parler des anciens

1. *Chronique*, *P. L.*, CXXIII, 125.
2. MANSI, XII, 1122, 1145.

Pères, grecs et latins [1]. La réponse du roi fut la décision du concile de Frioul (796 ou 797), adoptant l'addition du *Filioque* « propter eos videlicet haereticos qui susurrant Spiritum sanctum solius esse Patris, et a solo procedere Patre ».

On peut dire que le coup était droit contre les Grecs, bien qu'ils ne fussent pas nommés. A leur tour, ils prirent l'offensive dans les troubles de Bethléem de 808, et accusèrent d'hérésie les moines latins qui chantaient le *Credo* avec le *Filioque*. On sait la suite, et comment le pape Léon III, tout en approuvant la foi des Latins en la doctrine que ces mots supposent, refusa de les admettre dans le symbole officiel ; comment au contraire, de son côté, Charles fit définir la doctrine et adopter l'addition du *Filioque* par le concile d'Aix-la-Chapelle (809).

L'incident de Bethléem ne paraît pas avoir suscité d'autre émoi en Orient, et la controverse entre Grecs et Latins, dont le règne de Charlemagne n'avait vu que les débuts, s'assoupit jusqu'à l'éclat de Photius de Constantinople en 867. Mais elle entra dès lors dans une période aiguë dont on peut dire qu'elle n'est plus sortie. Plusieurs fois réunie depuis à l'Église latine, l'Église grecque ne l'a jamais été que d'une façon lâche et éphémère, et à chaque rupture, le différend du *Filioque* a été invoqué par elle comme une cause d'obligatoire séparation.

§ 3. — Controverse christologique. L'adoptianisme espagnol [2].

La controverse trinitaire dont il vient d'être question n'avait en somme qu'agité assez peu le règne de

1. *P. L.*, XCVIII, 1249 et suiv.
2. Sources : 1° Les écrits d'Élipand (*P. L.*, XCVI), de Félix d'Urgel (*ibid.*)

Charlemagne : il n'en fut pas de même de l'hérésie adoptianiste dont il faut maintenant parler.

Au moment où elle prit naissance, l'Espagne se trouvait divisée entre trois dominations. Au centre et au sud les Maures en possédaient la plus grande partie, avec Cordoue pour capitale. Au nord-ouest se trouvait le petit royaume indigène d'Oviedo ; au nord-est, les deux marches de Navarre et de Gothie faisaient partie du royaume franc de Charlemagne.

C'est sous la domination maure que vivait le premier instigateur de la nouvelle erreur, Élipand, archevêque de Tolède, vieillard hautain, opiniâtre et d'une rare violence de caractère. Il est difficile de dire comment il fut amené à professer l'adoptianisme : les origines de cette hérésie sont pleines d'obscurité : on y reviendra plus loin. Peut-être cependant est-il loisible de dire dès maintenant que la controverse soutenue vers 782 par Élipand contre l'évêque Migetius ne fut pas étrangère aux fausses opinions qu'on lui a à lui-même reprochées dans la suite. Migetius est peu connu[1]. On sait seulement qu'entre autres singu-

et des évêques espagnols leurs partisans (*id.*, CI). On trouve dans les ouvrages d'Alcuin et d'Agobard notamment une masse de citations d'écrits perdus de Félix. 2° Les écrits de leurs adversaires, Heterius et Beatus (*P. L.*, XCVI), de Paulin d'Aquilée (*id.*, XCIX), d'Alcuin (*id.*, C, CI) et d'Agobard (*id.*, CIV). 3° Les actes des conciles qui se sont occupés de cette affaire (Mansi, XIII) ; les lettres des papes Hadrien, Léon III et de Charlemagne qui y ont rapport (les notes donneront les références), et les chroniques du temps, surtout les *Annales* d'Eginhard (*P. L.*, CIV). — Travaux : La plupart sont anciens ou sont compris dans les histoires complètes des dogmes et des hérésies. On pourra surtout consulter : J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Wien, 1873, I, 102-146, qui cite abondamment les textes. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, III, 2. G. Dubois, *De conciliis et theologicis disputationibus apud Francos, Carolo Magno regnante, habitis*, Alençon, 1902. P. Vuillermet, *Élipand de Tolède*, Brignais, 1911.

1. Les seules sources sur lui sont : 1° la lettre qu'Élipand lui adressa avant 782 (*P. L.*, XCVI, 859-867) ; 2° une lettre d'Élipand à l'abbé Fidelis, octobre 785 (*id.*, 918, 919) ; 3° la lettre d'Élipand et des évêques espagnols aux évêques de Gaule, d'Aquitaine et d'Austrasie (*id.*, CI, 1321-

larités, il identifiait dans la Trinité le Père (incarné) avec David, le Fils (incarné) avec l'homme Jésus, et le Saint-Esprit (incarné) avec l'apôtre saint Paul. Élipand, qui lui fait ce reproche[1], a dû, par réaction, insister de son côté sur la distinction en Jésus des éléments divin et humain, et en venir sans doute à compter dans le Verbe incarné deux filiations et virtuellement au moins deux fils de Dieu, l'un fils naturel, le Verbe éternel, l'autre fils adoptif, l'homme. De fait, on trouve dans la lettre qu'il adresse à Migetius des phrases qui contiennent déjà tout l'adoptianisme, et qu'un nestorien aurait signées, celle-ci par exemple : « Personam vero Filii non eam esse (credimus) quam tu asseris Patri et Spiritui sancto aequalem esse, quae facta est ex semine David secundum carnem in novissimo tempore, sed eam quae genita est a Deo Patre sine initio temporis, quae ante assumptionem carnis dixit per prophetam : *Ante colles ego parturiebar*[2]. » Cette lettre est antérieure à 782.

Il est probable qu'Élipand chercha à répandre son opinion, et rencontra des oppositions. Il écrivit alors à Félix, évêque d'Urgel, dont le siège, dans la marche de Gothie, se trouvait soumis à Charlemagne. Félix était savant, et l'on vantait son habileté. Il abonda dans le sens d'Élipand, et approuva la doctrine de Jésus-Christ fils adoptif de Dieu seulement, en tant qu'homme, tandis qu'il est, comme Verbe, fils naturel de Dieu[3]. Non seulement il l'approuva, mais il s'en déclara le champion et la répandit dans la Septimanie

1331); 4° la lettre d'Hadrien (de 785) aux évêques espagnols (*id.*, XCVIII, 374 et suiv.); 5° une lettre de Saül de Cordoue à Alvare, en 862 (FLOREZ, *España sagrada*, XI, p. 166). On trouvera ces documents analysés dans HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.*, III, 2, p. 985 et suiv.

1. *Epist. cit.*, 3, col. 860, 861.
2. *Epist. cit.*, 7, col. 863; cf. 4, col. 861, 862.
3. EGINHARD, *Annales*, ann. 792 (*P. L.*, CIV, 441).

et le Languedoc, pendant qu'Élipand la propageait dans la Galice et les Asturies. Bon nombre d'évêques l'acceptèrent ; mais entre ceux qui s'y rangèrent dès la première heure, il faut signaler surtout l'évêque Ascaricus dont le siège est inconnu, et un abbé Fidelis à qui Élipand en écrivit[1]. La secte avait dans Cordoue des adeptes qui fournissaient aux chefs les arguments dont ils avaient besoin[2] ; et c'est à ce centre d'erreur qu'Alcuin rapporte l'origine de tout le mal : « Maxime origo huius perfidiae de Cordua civitate processit[3]. »

J'ai déjà dit en substance quelle était l'erreur d'Élipand et de Félix, et il suffira de quelques lignes pour compléter cet exposé. Les adoptianistes admettaient expressément la divinité et l'éternité du Verbe, son incarnation et son union hypostatique avec la nature humaine. Le Verbe ne forme avec l'humanité qu'il s'est unie dès le premier instant de la conception qu'une personne unique. Le nestorianisme était donc, en principe, nettement repoussé, et les textes paraissent formels[4].

Seulement les adoptianistes y revenaient, sans s'en apercevoir, par un autre chemin. Faisant en effet de la filiation un attribut de la nature et non de la personne, ils distinguaient dans le Christ, en vertu de ses deux natures, une double filiation vis-à-vis de Dieu. Par sa nature divine et comme Verbe, il est fils naturel de Dieu : il l'est *natura, veritate, proprietate, genere, nativitate atque substantia;* mais par sa nature humaine il est fils de Dieu *non natura, sed gratia, elec-*

1. *P. L.*, XCVI, 918.
2. Élipand, *Epist. V ad Felicem*, 3 (*P. L.*, XCVI, 881).
3. *Epist. ad Laidrad. et Nefrid.* (*P. L.*, CI, 234).
4. Élipand, *Symbol. fid. elipand.* (*P. L.*, XCVI, 917); *Epist.* IV, 5, 13, 14: Félix, ap. Alcuin, *Adv. Felic. libri septem*, V, 1, col. 188; ap. Agobard, *Lib. adv. Felic.*, XXXIII, col. 59; *Epist. episcop. Hispan. ad episc. Galliae*, X, XI (*P. L.*, CI).

tione, voluntate, placito, praedestinatione, assumptione et caetera his similia : bref, il est seulement fils adoptif, puisque l'humanité n'a pas été engendrée, mais adoptée par Dieu [1].

Qu'est-ce à dire, *adoptée ?* Sous la plume d'Élipand qui paraît l'avoir puisé dans la liturgie mozarabe, le mot *adoptio* est synonyme d'*assumptio*. Dire que Dieu a adopté l'humanité, c'est dire avant tout que le Verbe s'est uni hypostatiquement l'humanité ; et aussi l'évêque de Tolède s'indigne-t-il contre ses adversaires qui n'admettent pas cette façon de s'exprimer, et en qui il voit des docètes et des négateurs de l'incarnation [2]. Sous la plume de Félix, qui a singulièrement élargi le système d'Élipand et en a développé les conséquences, le mot *adoptio* a une autre portée. Outre le sens physique que lui donne Élipand, il prend un sens juridique : il désigne l'acte par lequel Dieu fait de Jésus homme, par la grâce d'union et la grâce sanctifiante, son fils adoptif, le premier et le plus parfait des enfants adoptifs que sont les justes [3].

En Jésus-Christ donc il y a vis-à-vis de Dieu deux filiations : il n'y a néanmoins, disent les adoptianistes, qu'un seul Fils [4]. C'est une vérité qu'ils veulent conserver, et dont cependant la négation équivalente se retrouve fréquemment dans leurs écrits. C'est qu'ils n'ont pu distinguer en Jésus-Christ deux filiations opposées qu'en isolant l'une de l'autre ses deux natures, et de ces deux natures ainsi isolées ils ne peuvent s'empêcher de parler comme de deux personnes, comme

1. Félix, ap. Agobard, *Lib. adv. Fel.*, XVI, XVII; cf. IX; ap. Alcuin, *Adv. Felic. lib. septem*, II, 3; IV, 2; Elipand, *Epist. ad Fidel.*, col. 918; *Symbol. fid. elip.*, col. 917; *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, II, IX.

2. Élipand, *Epist.* IV, 2, 5, 6; III, 3; *Epist. episc. Hisp. ad ep. Gall.*, I, XV.

3. Félix, ap. Alcuin, *Adv. Fel. lib. septem*, II, 14; Alcuin, *Lib. adv. haeres. Felic.*, XXXVI.

4. Félix, ap. Agobard, *Lib. adv. Felic.*, XIX.

de deux fils. Malgré eux, le dualisme de leur pensée reparaît : « Quia non per *illum* qui natus est de virgine visibilia condidit (Deus), sed per *illum* qui non est adoptione sed genere, neque gratia sed natura[1] ». « *Qui* suceptus est cum *eo qui* suscepit connuncupatur Deus — impassibilis in *suo*, passibilis in *alieno*[2]. »

Mais une fois l'homme en Jésus-Christ ainsi considéré d'une façon abstraite, à part du Verbe en qui il subsiste, il est naturel qu'on le traite comme un homme ordinaire et qu'on lui attribue la condition native et les impuissances de la pure humanité. Félix surtout a poussé à l'extrême ces conséquences, et s'est parfois exprimé comme l'aurait pu faire un Théodote ou un Paul de Samosate. Ainsi, Jésus homme est par sa condition serviteur, *servus, servus conditionalis*, et le Verbe est le Seigneur de ce serviteur, de cet esclave, *Dominus servi*[3]. Jésus ignorait vraiment et le jour du jugement et les choses sur lesquelles il questionnait[4] : il n'était en soi ni impeccable ni bon *naturaliter* : il l'était seulement *ex dono gratiae*[5]. Son adoption par la grâce n'a pas été essentiellement différente de la nôtre : elle n'a été que plus parfaite[6]. Comme nous, il a dû, après être né de la Vierge, renaître par le baptême[7], et il semble, dans un texte assez obscur, que Félix fasse même de Jésus

1. *Symbol. fid. elip.*, col. 917 ; cf. ÉLIPAND, *Epist.* IV, 10.
2. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, VII, 3 ; V, 11 ; ap. AGOBARD, *Lib. adv. Fel.*, XIX. Cf. PAULIN D'AQUILÉE, *Contra Felic. Urgel.*, III, 37.
3. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, III, 3 ; VI, 3, 4 ; ÉLIPAND, *Epist.* IV, 10 ; *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, XI.
4. FÉLIX, ap. AGOBARD, *Lib. adv. Fel.*, V ; PAULIN D'AQUILÉE, *Contra Felic.*, III, 12.
5. FÉLIX, ap. PAULIN, *Contr. Fel.*, I, 30 ; III, 11 ; ALCUIN, *Adv. Felic. lib. septem*, II, 18, V, 10 ; VII, 8.
6. ALCUIN, *Libell. adv. haeres. Felic.*, XXXVI ; *Epist. episc. Hisp. ad ep. Gall.*, IX ; *Symbol. fid. elip.*, col. 917.
7. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, II, 16 ; *Epist. ad. Elip.*, V, col. 238 ; *Adv. Elip. lib. quator*, I, 16, col. 252.

un mort spirituel qui n'a reçu que dans son baptême sa filiation adoptive [1]. Bien plus, par son union avec le Verbe, l'homme Jésus n'est pas devenu réellement Dieu : il l'est seulement devenu nominalement, *nuncupative Deus* [2]. La grande loi de la communication des idiomes est oubliée, et le nestorianisme apparaît à nu dans des textes comme celui-ci : « Certe catholica fides credit quod non proprius Dei Filius qui de substantia Patris genitus est et per omnia Patri similis pro nobis traditus sit, sed homo assumptus ab eo [3]. »

Les arguments dont les adoptianistes appuyaient leur opinion nous sont connus par leurs écrits et ceux de leurs adversaires. C'étaient d'abord les textes de l'Écriture qui désignent plus spécialement en Jésus-Christ l'homme ou le Dieu, et qu'ils opposaient les uns aux autres comme marquant ou sa filiation naturelle ou sa filiation adoptive [4]. C'étaient ensuite des témoignages des Pères : saint Ambroise, saint Jérôme,

1. Ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, II, 16. Félix réclame pour Jésus une double naissance, « primam videlicet quam suscepit ex Virgine nascendo; secundam vero quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo ». Voir la discussion d'Alcuin, *ibid.*, 16-18.

2. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, IV, 2. Voici tout le passage, qui résume assez bien les vues de Félix : « Dei Filius Dominus et redemptor noster juxta humanitatem, sicut in natura ita et in nomine, quamvis excellentius cunctis electus, verissime tamen cum illis communicat, sicut et in caeteris omnibus, id est, in praedestinatione, in electione, in gratia, in susceptione, in assumptione nominis servi, atque applicatione seu caetera his similia, ut idem qui essentialiter cum Patre et Spiritu sancto in unitate deitatis verus est Deus, ipse in forma humanitatis, cum electis suis, per adoptionis gratiam, deificatus fieret, et nuncupative Deus. » Cf. ALCUIN, *Adv. Fel. libri septem*, I, 1; V, 4; *Epist. ad Elip.*, III, col. 237; PAULIN, *Contra Felic.*, I, 41.

3. FÉLIX, ap. AGOBARD, *Lib. adv. Felic.*, XXXVI : ELIPAND, *Epist.* IV, 13.

4. Ainsi *Prov.*, VIII, 25 et suiv.; *Eccli.*, XXIV, 5; *Psalm.* CIX, 3; XLIV, 2; *Isaïe*, XLV, 23 désignent le Fils naturel. Au contraire, *Marc.*, XIII, 32; *Luc.*, I, 80; XVIII, 19; *Matth.*, XVII, 5; *Ioan.*, I, 14; X, 35, 36; XIV, 28; *Rom.*, VIII, 29; *I Corinth.*, XI, 3; *Philipp.*, II, 7; *I Ioann.*, III, 2, et plusieurs passages de l'Ancien Testament, *Deuter.*, XVIII, 15; *Psalm.* II, 8; XXI, 23; XLIV, 8; *Isaïe*, XI, 2, 3, etc. doivent s'entendre du fils adoptif. V. par exemple *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, IX, col. 1324-1326.

saint Augustin, saint Léon, saint Isidore, etc. [1]. Il s'est fait, dans toute cette controverse, un étalage prodigieux d'érudition patristique. Mais, entre les autorités alléguées, Élipand faisait une place spéciale aux textes tirés de la liturgie mozarabique en usage à Tolède et dont il citait huit passages [2]. Et enfin les adoptianistes en appelaient au raisonnement. Le Christ, en tant qu'homme, disait Félix, a deux pères, Dieu et David ; or, on ne peut être le fils naturel de deux pères : le Christ homme est donc fils naturel de David, de qui il tient son humanité, et fils adoptif de Dieu [3]. Et encore : Marie était *ancilla;* or « quid potuit de ancilla nasci nisi servus ? » [4]. Et encore : « Nullo modo credendum est ut omnipotens Deus Pater qui spiritus est de semetipso carnem generet [5]. » Puis Félix insistait sur l'intérêt sotériologique de sa doctrine. Notre salut, observait-il, se fait par la grâce de notre adoption comme enfants de Dieu. Or notre grâce est la grâce même de Jésus-Christ, et nous ne recevons rien, et l'Église ne reçoit rien que ce qui est dans son chef et le nôtre. Si donc notre filiation est adoptive, c'est donc qu'il y a en Jésus-Christ aussi une filiation adoptive : nous avons été adoptés en lui [6]. Mais du reste les adoptianistes qui

1. Élipand, *Epist.* IV, 8-10 ; *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, XIII. Ces témoignages sont quelquefois mal rapportés et mal compris. Il s'y agit de notre adoption à nous, ou bien les Pères prennent le mot *adoptio* dans le sens d'*assumptio*. V. sur ce point J. Bach, *op. cit.*, p. 104-106, notes.

2. *Epist.* IV, 11 ; cf. *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, XIII. On a pu identifier tous ces textes grâce à l'édition du *Liber sacramentorum* mozarabe de D. Férotin. Plusieurs de ces textes ne viennent pas *ad rem;* d'autres doivent s'interpréter dans le sens d'*assumptio*. On en peut voir la discussion dans Alcuin, *Adv. Elipand. libri quatuor*, II, 7.

3. Ap. Alcuin, *Adv. Felic. lib. septem*, I, 12 ; III, 1.

4. *Ibid.*, III, 3.

5. *Ibid.*, III, 7.

6. « Ita divina Scriptura loquitur ut ea quae capitis sunt, id est Christi, referantur ad corpus, id est Ecclesiam, et ea quae corporis sunt ascribantur capiti. — Nihil enim habere potest Ecclesia quod ad vitam et pie-

voyaient dans la filiation — nous l'avons déjà dit, et c'est la cause fondamentale de leur erreur — un attribut non de la personne mais de la nature, étaient persuadés que leur opinion était une conséquence de la dualité des natures en Jésus-Christ, et n'hésitaient pas à traiter leurs adversaires d'eutychiens et de docètes : Élipand les traitait même d'ariens et de bonosiens [1].

Reste, avant de reprendre l'histoire de l'adoptianisme, à se demander d'où venait cette erreur et pourquoi l'Espagne l'accueillit avec tant de facilité : car l'affaire de Migetius peut bien expliquer l'attitude d'Elipand, mais non celle de Félix et de ses amis. Or, on a voulu rattacher l'adoptianisme soit au monothéisme musulman, soit à l'arianisme visigothique, soit au photinianisme [2]. Mais il est trop évident qu'il est en dépendance du système nestorien, qui tend à faire de l'humanité du Christ une personne en soi : les écrits de Félix et d'Elipand contiennent des formules absolument

tatem pertineat, nisi quod a capite suo, id est Christo, acceperit » (ap. AGOBARD, *Lib. adv. Felic.*, XXXVII). La conclusion est à l'inverse de celle de saint Athanase. De ce que Jésus-Christ est pour nous le principe, par sa rédemption, de notre filiation adoptive, saint Athanase concluait qu'il est lui-même fils par nature : Félix en concluait qu'il est de quelque façon fils adoptif.

1. ÉLIPAND, *Epist.* IV, 3, 19 ; *Epist. ad Fidelem*, col. 919 ; ALCUIN, *Adv. Felic. lib. septem*, I, 8 ; II, 12 ; III, 17.

2. Je ne dirai qu'un mot de l'opinion de M. Harnack (*Lehrbuch der DG.*, III, 275 et suiv.), qui voit dans l'adoptianisme la continuation légitime de la christologie chalcédonienne et augustinienne, parce que les deux natures du concile de Chalcédoine n'étaient, au fond, que le nestorianisme, et que saint Augustin a présenté Jésus-homme comme l'objet par excellence de la grâce *gratis data* et de la prédestination gratuite. Mais les adversaires de l'adoptianisme étaient assurément chalcédoniens et augustiniens : saint Cyrille n'était pas précisément leur docteur, et ils ont cependant repoussé les conclusions de Félix et d'Elipand. L'attitude des théologiens catholiques actuels est la même. Et sans doute, Jésus-homme, prévenu de la grâce, serait fils adoptif de Dieu, *s'il n'était d'ailleurs son fils naturel par l'union hypostatique* : mais étant donné cette union, il n'y a plus de place pour une filiation adoptive. Un fils naturel et un fils adoptif vis-à-vis du même père sont nécessairement deux fils, c'est-à-dire deux personnes. C'est ce qu'Alcuin a très bien vu, *Libell. adv. haeres. Felic.*, XXXV, col. 101.

nestoriennes. D'où vient ce nestorianisme? On peut répondre que les adoptianistes, qui admettaient expressément l'unité de personne en Jésus-Christ, n'ont pas vu toutes les conséquences qu'entraînait cette affirmation, et ont raisonné sur le point en litige comme s'ils admettaient le contraire : la difficulté de la question expliquerait qu'ils se soient trompés. Mais on peut soupçonner aussi que des livres nestoriens avaient pénétré en Espagne avec les Arabes. On sait en effet que c'est par des traductions syriaques faites par les nestoriens orientaux que les Arabes ont été initiés à la philosophie grecque [1]. Il est aisé dès lors de conjecturer qu'entre les feuillets de ces traductions, apportées par les Arabes en Espagne, se sont glissés quelques traités de Théodore de Mopsueste [2] ou autres nestoriens en vue, dont la lecture aura impressionné les chrétiens de la péninsule. N'avons-nous pas vu plus haut qu'à Cordoue l'adoptianisme comptait des partisans instruits et décidés?

Revenons maintenant à l'histoire. Les efforts d'Élipand et de Félix pour répandre leur erreur devaient naturellement trouver des résistances. Entre les premiers opposants qu'ils rencontrèrent furent l'abbé Beatus de Libana dans les Asturies, et l'évêque Heterius d'Osma. L'un et l'autre, naturellement, nous sont dépeints par les adoptianistes sous les plus noires couleurs. Nous ignorons de quelle façon ils attaquèrent d'abord la doctrine d'Élipand : ce fut probablement sous forme d'une lettre qu'ils lui adressèrent. L'irascible vieillard en fut exaspéré; il répandit sa bile dans une lettre à Fidelis [3], qui est du mois d'octobre 785.

1. Voir R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 260.
2. On sait que, depuis l'affaire des trois chapitres, on possédait en Occident des traductions latines des traités de Théodore.
3. *P. L.*, XCVI, 918, 919.

L'évêque et l'abbé qui en eurent connaissance ripostèrent par un long mémoire en deux livres adressé à Élipand, et où ils s'appliquaient à réfuter ses idées. C'est l'*Heterii et sancti Beati ad Elipandum epistula*[1], dont la fin manque.

Cependant, la controverse commençant à faire du bruit, le pape intervint. On a d'Hadrien une lettre énergique aux évêques d'Espagne signalant, entre autres erreurs à éviter, celle d'Élipand et d'Ascaricus, et qui doit être de 785[2]. Elle ne semble pas avoir obtenu grand résultat. L'intervention de Charlemagne fut plus efficace. Urgel était dans ses états, et ses états étaient troublés par la nouvelle doctrine. En 792, il réunit à Ratisbonne un concile d'évêques de la Germanie, de l'Italie et de la Gaule, dont les actes sont perdus, mais dont on sait, en substance, par divers auteurs, ce qui s'y passa[3]. Félix d'Urgel dut comparaître : il put exposer et défendre sa doctrine. Elle fut condamnée, et lui-même, convaincu et repentant, se rétracta soit devant le concile, soit devant le pape à qui on l'envoya. Il lui fut alors loisible de rentrer en Gothie, et peut-être d'occuper de nouveau son siège d'Urgel.

C'est le premier acte de ce drame. Le second commence par une rechute doctrinale de Félix, qui, pour éviter les rigueurs de Charlemagne, s'enfuit chez les sarrasins, sans doute auprès d'Élipand. C'est là que vint le trouver une lettre d'Alcuin, toute pleine de termes d'estime et de charité[4], et qui le conjurait de ne pas résister davantage à l'autorité de l'Église et des

1. *P. L.*, XCVI, 893-1030.
2. *P. L.*, XCVIII, 374.
3. Eginhard, *Annales*, ad ann. 792 (*P. L.*, CIV, 441) ; Alcuin, *Adv. Elip. libri quatuor*, I, 16 ; Leon III, dans le concile de Rome de 798 (Mansi, XII, 1031, *ex actione secunda*).
4. Toute la controverse d'Alcuin en cette affaire est remarquable par l'élévation, la courtoisie et la charité qui y règne. C'est tout le contraire de celle d'Élipand.

Pères. Elle fut inutile. Félix s'était concerté avec ses amis, et deux lettres étaient adressées en 793 ou au début de 794 par Élipand et les évêques dissidents d'Espagne, la première à Charlemagne, la seconde aux évêques de Gaule, d'Aquitaine et d'Austrasie[1], pour demander le rétablissement de Félix à Urgel et plaider la cause de l'adoptianisme. La décision de Ratisbonne était considérée comme inexistante.

La réponse à ces deux missives fut le concile de Francfort-sur-le-Mein (794). On y vit, avec les légats du pape, Paulin d'Aquilée, Pierre de Milan et un grand nombre d'évêques, clercs et savants moines[2]. Félix n'y parut pas. Invités à donner, sur la question de l'adoptianisme, leur avis par écrit, les évêques se partagèrent en deux groupes : ceux d'Italie avec, à leur tête, Paulin d'Aquilée, et ceux de Gaule et de Germanie. Les premiers rédigèrent le *Libellus episcoporum Italiae contra Elipandum*[3], qui rejetait l'adoptianisme et anathématisait Félix et Élipand s'ils ne se rétractaient pas. On réservait seulement le jugement du pape (13). Le mémoire en forme de lettre des évêques francs et germains porte le titre de *Synodica concilii ab episcopis Galliae et Germaniae ad praesules Hispaniae missa*[4]. Il discutait également l'adoptianisme et les preuves produites en sa faveur, et rapprochait la nouvelle hérésie du nestorianisme. Les docteurs espagnols, saint Ildefonse, saint Eugène et saint Julien de Tolède, allégués par Élipand et ses amis, y sont traités fort lestement : ce sont des inconnus qui le seraient restés si l'hérésie ne les avait mis en lumière. De saint Isidore cependant on ne disait rien. Le tout

1. *P. L.*, XCVI, 867-869; CI, 1321-1331.
2. Eginhard, *Annales*, ad ann. 794.
3. Mansi, XIII, 873. Il porte dans la *P. L.*, XCIX, 151, le titre de *Libellus sacrosyllabus contra Elipandum*.
4. Mansi, XIII, 883; *P. L.*, CI, 1331.

se terminait par une exhortation à revenir à la vraie foi. Dans ces conditions, le jugement du concile ne pouvait être douteux : ce fut une nouvelle condamnation de l'adoptianisme (*capitul.* I)[1], condamnation qui fut confirmée par le pape Hadrien dans une lettre aux évêques d'Espagne[2], deux ou trois ans plus tard, en 796 ou 797, par le concile de Frioul[3], et en 799 par le pape Léon III dans un concile de Rome[4].

C'est à ce moment que Leidrade entra en scène[5]. Envoyé par Charlemagne pour examiner sur place l'affaire des adoptianistes et citer Félix à comparaître à un nouveau concile que l'on projetait, il rencontra Félix à Urgel, et lui persuada de venir trouver le roi. Le concile — c'était le cinquième sur cette question — se tint à Aix-la-Chapelle, dans l'automne de 799[6]. Pendant plusieurs jours consécutifs[7], Alcuin, en présence du roi et du concile, discuta contre Félix et contre un prêtre qu'il avait amené avec lui, et « qui était pire que son maître[8] ». A la fin, Félix écrasé par l'érudition de son adversaire et touché de la grâce se déclara convaincu[9]. Par ordre de Charles, il rédigea, sous forme de lettre adressée au clergé et aux fidèles d'Urgel, une rétractation qui est restée[10], et fut remis

1. MANSI, XIII, 909.
2. MANSI, XIII, 865-873.
3. MANSI, XIII, 843, 844; *P. L.*, XCIX, 294, 295.
4. MANSI, XIII, 1031, 1032.
5. Entre les années 794 et 799 furent publiés les deux traités d'ALCUIN, *Adversus Felicis haeresim libellus ad abbates et monachos Gothiae missus* (*P. L.*, CI, 87-120), et *Contra Felicem Urgell. episcopum libri septem* (*ibid.*, 119-230), aussi bien que le traité de Paulin d'Aquilée, *Contra Felicem Urgell. episc. libri tres* (*ibid.*, XCIX, 343-468). Les deux derniers réfutaient une apologie (perdue) de Félix à Charlemagne. Voir les arguments que Paulin et Alcuin opposaient aux adoptianistes dans BACH, *op. cit.*, p. 121 et suiv., 128 et suiv.
6. Les actes sont perdus, mais on sait par ailleurs ce qui s'y passa.
7. *B. Flacci Alcuini vita*, 7 (*P. L.*, C, 98).
8. ALCUIN, *Epist.* CXVII, col. 350, 351.
9. *Ibid.*
10. C'est la *Confessio fidei Felicis* (MANSI, XIII, 1035-1040; *P. L.*, XCVI,

entre les mains de Leidrade pour être gardé et surveillé à Lyon. Il parut extérieurement être sincère dans son retour, et rien n'aurait fait douter de sa persévérance dans la bonne voie, si le successeur de Leidrade, Agobard, n'avait trouvé, après la mort de Félix (813), un mémoire laissé par lui, et où il rétractait ses rétractations mêmes [1]. Agobard ne crut pas que cet écrit dût rester sans réponse, et composa, pour le réfuter, son *Liber adversum dogma Felicis Urgellensis* [2], qui demeure encore une source importante pour la connaissance de l'adoptianisme.

La disparition de Félix d'Urgel enlevait à l'erreur son meilleur soutien. Élipand sans doute résistait toujours, et ni les avances charitables ni les bonnes raisons d'Alcuin ne purent vaincre son obstination [3]. Mais il se vit bientôt comme un général sans soldats. Une mission de Leidrade, de Nefridius et de saint Benoît d'Aniane en Espagne, en 799, réussit au delà de toute espérance, et dès l'année suivante (800), Alcuin pouvait annoncer à l'évêque de Salzbourg, Arno, la conversion de vingt mille dissidents du clergé et du peuple [4]. Ce fut pratiquement la fin de l'adoptianisme.

Il ne disparut cependant pas immédiatement de l'Espagne, et il conservait encore, au milieu du IXe siècle, quelques défenseurs [5]. Mais la vigueur et la décision

882-888). Félix y disait : « Non alius Dei Filius et alius hominis filius, sed Deus et homo, unicus Dei Patris verus ac proprius Filius, non adoptione, non appellatione [seu] nuncupatione, sed in utraque natura, ut dictum est, unus Dei Patris, secundum apostolum, verus ac proprius Dei Filius credatur » (*P. L.*, col. 884).

1. Agobard, *Lib. adv. dogma Felic.*, I, col. 33.

2. *P. L.*, CIV, 29-70.

3. Voir la lettre d'Alcuin à Élipand (*P. L.*, CI, 235-244); la réponse d'Élipand (*id.*, XCVI, 870-880), et le traité d'Alcuin, *Contra epistulam sibi ab Elipando directam libri quatuor* (*id.*, CI, 231-300).

4. *Epist.* CVIII, col. 329.

5. Sur la polémique de Paul Alvare de Cordoue († v. 861) avec Aurelius Flavius Iohannes, v. Bach, *op. cit.*, p. 116 et suiv.

que Charles et ses théologiens avaient mises à le combattre lui avaient porté le coup mortel[1]. Il ne put dès lors que végéter et peu à peu s'éteindre.

§ 4. — Les sacrements.

Si l'on excepte les doctrines spéculatives que la controverse les a obligés de traiter, et dont on a parlé jusqu'ici, c'est naturellement aux questions plus pratiques des sacrements et de la discipline qu'est allée l'attention de nos auteurs et en général de leur temps. Il ne sera pas inutile de noter, dans ce qu'ils en ont dit et décidé, certains détails plus dignes d'être retenus.

Leidrade, parlant du baptême et de l'onction de l'huile, a reproduit, en passant, une partie de la définition des sacrements donnée par saint Isidore : « Propter quod et sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur[2]. »

Théodulphe et Leidrade ont laissé chacun un traité[3], et Alcuin une lettre[4] expliquant les cérémonies de l'initiation chrétienne. Les traités de Théodulphe et de Leidrade n'offrent rien de particulier. Leidrade cependant admet, avec saint Grégoire, qu'il cite,

1. Charlemagne avait montré du reste dans toute cette affaire qu'il se regardait comme responsable du maintien de l'orthodoxie et de la paix dans l'Église. Il est « filius et defensor sanctae Dei Ecclesiae » ; en conséquence : « Hanc igitur fidem orthodoxam... nos pro virium nostrarum portione ubique in omnibus servare et praedicare profitemur » (*Epist. VI, ad Elipand. et caeter. episc. Hispaniae, P. L.*, XCVIII, 899).

2. *Liber de sacramento baptismi*, VII, col. 864.

3. Théodulphe, *Liber de ordine baptismi* (col. 223). Leidrade, *Liber de sacramento baptismi* (col. 853).

4. Et même deux lettres, l'*Epistula* XC (*P. L.*, C, 287), et l'opuscule IV, *De baptismi caeremoniis epistula ad Oduinum* (*P. L.*, CI, 811-814), qui reproduit textuellement une partie de la lettre XC.

qu'une seule immersion suffit pour la validité du baptême, et attribue à la fois à la chrismation et à l'imposition de la main de l'évêque la venue du Saint-Esprit dans le confirmé [1]. Alcuin nie qu'une seule immersion suffise pour le baptême, et met en doute l'authenticité de la lettre de saint Grégoire sur laquelle s'appuyait l'usage espagnol [2]. La description qu'il donne des cérémonies de la confirmation est aussi spéciale. Après le baptême, le baptisé reçoit l'onction du chrême sur la tête (*sacro chrismate caput perungitur*), puis il communie, et c'est après la communion seulement que l'évêque lui impose la main pour lui donner le Saint-Esprit : « Novissime per impositionem manus a summo sacerdote septiformis gratiae Spiritum accipit [3]. » A l'imposition de la main Alcuin attribue la collation du Saint-Esprit ; à l'onction du chrême il attribue la collation au confirmé de la dignité royale et sacerdotale.

On retrouve dans Alcuin et dans Leidrade les considérations de saint Augustin sur l'eucharistie corps spirituel de Jésus-Christ, sur l'union de Jésus-Christ avec le fidèle, en quoi consiste la manducation spirituelle du sacrement [4]. Ce n'est pas à dire que ces auteurs fussent des symbolistes. On a d'Alcuin une parole très explicite sur la conversion eucharistique. Se recommandant aux prières de Paulin d'Aquilée, il lui dit de prononcer son nom à la messe, « eo tempore

1. *Op. cit.*, VI, VII.
2. *Epist.* XC, col. 289, 293 ; cf. *Epist.* CXIII, col. 342.
3. *Epist.* XC, col. 292. Cet usage a pu être inspiré par un scrupule théologique. On n'aura pas voulu que le baptisé reçoive la troisième personne de la Trinité avant la seconde.
4. ALCUIN, *Commentar. in Ioan.*, III, cap. XV, vers. 50 (col. 834) ; LEIDRADE, *Lib. de sacram. bapt.*, IX.

opportuno quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris [1] ».

Avec Théodulphe, nous rencontrons des prescriptions fixes sur le nombre des communions que les fidèles doivent faire chaque année. Les chrétiens non excommuniés communieront tous les dimanches de Carême, et chaque jour depuis le jeudi saint jusqu'à Pâques. Ceux qui sont excommuniés ne le feront que quand on le leur permettra. On ne doit d'ailleurs ni communier *indifferenter*, c'est-à-dire sans la préparation requise, ni rester trop longtemps sans s'approcher de l'eucharistie [2].

On a pu lire plus haut [3] les transformations qui s'étaient accomplies depuis le ve jusqu'au viiie siècle dans l'administration de la pénitence, tant sous l'influence des nécessités nouvelles que sous l'influence des pénitentiels importés d'Angleterre et d'Irlande sur le continent : fréquence de plus en plus grande de la pénitence privée; sa réitération; administration de la pénitence par de simples prêtres; admission du clergé aux exercices de la pénitence. Tout cela était acquis au moment où Charlemagne commençait son règne (771); et c'est précisément dans la période qui va de 750 à 825 qu'apparaissent nos plus anciens pénitentiels du continent [4].

1. *Epist.* XLI, col. 203; cf. XC, col. 289.

2. *Capitula ad presbyteros*, XLI, XLIV, col. 204, 205; cf. PAULIN, *Liber exhortatorius*, XXXIII. Un concile de Tours, de 813, ordonne (canon 50) que les laïcs communieront au moins trois fois par an (MANSI, XIV, 91). Un concile de Chalon-sur-Saône de la même année (canon 47) ordonne que tous, sauf les grands pécheurs, communient le jeudi saint (MANSI, XIV, 103).

3. Chap. IX, § 10.

4. A savoir les pénitentiels de Bourgogne, de Bobbio, le pénitentiel II de Paris, ceux de Saint-Hubert, de Fleury-sur-Loire, de Mersebourg, le *Sangallense simplex*, le *Valicellanum I*, le *Vindobonense*. V. les textes dans J. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, I, II. Aucun pénitentiel d'ailleurs n'était désigné comme obligatoire, et quelques-uns même n'étaient pas

Tout cela, nous le retrouvons réduit en pratique dans les auteurs que nous examinons ici, mais surtout dans le deuxième capitulaire de Théodulphe à son clergé.

Théodulphe distingue bien entre la pénitence publique qui est due pour les crimes publics[1], scandaleux, et la pénitence privée. Dans la première, « capitalia et mortalia crimina deflenda sunt secundum canonum et sanctorum Patrum institutionem ». Ce n'est pas que la pénitence privée ne puisse remettre ces péchés, mais il y faut un complet changement de vie : « saeculari iactantia simul deposita, piae religionis confesso studio per vitae correctionem et iugi, imo perpetuo luctu se submittente[2] ». On a un exemple de cette pénitence publique dans la pénitence imposée par Paulin d'Aquilée à Heistulfe[3]. Heistulfe avait tué sa femme accusée d'adultère sur la foi d'un seul témoin. Paulin lui donne le choix entre l'entrée dans un monastère, ou bien l'accomplissement chez lui, et suivant la rigueur des canons, de la pénitence publique, dont il lui rappelle les prescriptions. Il ne lui cache pas d'ailleurs que cette seconde forme d'expiation sera beaucoup plus dure que l'autre.

Mais la pénitence publique n'est pas le cas ordinaire. Voici, suivant Théodulphe, comment les choses se passent communément. Le pénitent s'agenouille d'abord devant Dieu avec le prêtre à qui il doit se confesser. Puis il accuse « quidquid a iuventute recordari potest ex omnibus modis quae gessit »; non seulement les mauvaises actions, mais encore les paroles et pensées mauvaises qu'il a à se reprocher. Si la mé-

toujours bien vus. Cf. le concile de Chalon-sur-Saône de 813, canon 38 (Mansi, XIV, 101).

1. Cf. le concile d'Arles de 813, canon 26 (Mansi, XIV, col. 62).

2. Col. 211.

3. *Epist. ad Heistulfum*, col. 181-186.

moire lui manque, ou si la honte l'arrête, le prêtre l'interroge. Cette interrogation, comme l'examen du pénitent, porte principalement sur les huit péchés capitaux, *gastrimargia, fornicatio, acedia sive tristitia, avaritia, vana gloria, invidia, ira, superbia.* On a des examens tout faits et des listes de péchés toutes dressées dans les pénitentiels, et dans les œuvres liturgiques d'Alcuin [1]. Mais Théodulphe remarque précisément qu'il est des choses sur lesquelles on ne doit pas interroger les pénitents, « quia multa vitia recitantur in paenitentiali quae non decet hominem scire », et parce qu'il est à craindre que la curiosité ne pousse le pénitent à les commettre. L'accusation terminée, le pénitent doit promettre de renoncer à ses anciennes fautes et de les expier. Sur quoi, le confesseur lui impose une pénitence proportionnée à ses péchés et à leurs circonstances, récite les sept psaumes de la pénitence, avec les oraisons du sacramentaire, et l'absout immédiatement [2].

Ceci est pour les laïcs, dont Théodulphe suppose manifestement que plusieurs sont des relaps [3]. S'il s'agit d'un prêtre ou d'un ministre dans les ordres sacrés ayant commis un adultère ou une autre faute grave publique ou devenue publique, le coupable sera déchu de son ordre, et devra faire publiquement pénitence pendant quinze ans ou moins, suivant son ordre et la nature de son péché. Que si la faute est secrète, et si le coupable vient secrètement s'en confesser, on

1. *De psalmorum usu*, I, 3, col. 470, et surtout 9, col. 498 et suiv.; *Officia per ferias*, Feria II, col. 524 et suiv. On a encore d'Alcuin une lettre aux frères de la région des Goths (*Epist.* CXII) sur la nécessité de se confesser au prêtre et non pas seulement à Dieu (cf. le concile de Chalon-sur-Saône de 813, canon 33), et une petite instruction sur la confession aux enfants de l'école de Saint-Martin de Tours, *De confessione peccatorum ad pueros Sancti Martini* (*P. L.*, CI, 649).
2. Col. 217-219; cf. *Capitula ad presbyteros*, XXXI, col. 201.
3. Col. 211, 215.

lui imposera une pénitence secrète. Devra-t-il néanmoins s'abstenir d'exercer les fonctions de son ordre? Théodulphe le laisse à sa discrétion; mais il ne le croit pas nécessaire, puisque la faute n'est pas connue : « Si occultum est, poterit occulte, in suo permanens gradu, agere paenitentiam [1]. »

C'est ainsi que peu à peu l'ancienne discipline pénitentielle se rapprochait, même par sa forme extérieure, de la discipline actuelle. Notons seulement, avant de quitter ce sujet, qu'à l'époque que nous étudions, c'est-à-dire sous le règne de Charlemagne, on a déjà commencé à admettre sur le continent l'idée et l'usage anglo-saxons de la compensation ou du rachat de certaines pénitences fixées par les pénitentiels [2]. Le *Valicellanum I* remarque que si quelqu'un ne peut jeûner, il pourra, pour compenser sept semaines de jeûne, donner en aumônes vingt sous s'il est riche, dix sous s'il est dans la médiocrité, trois sous s'il est très pauvre. Et il ajoute ce conseil tout plein de mansuétude évangélique : « Et hoc scitote, fratres, ut dum venerint ad vos servi vel ancille querentes penitentiam, non eos gravetis, neque cogatis tantum ieiunare quantum divites, quia servi vel ancille non sunt in sua potestate. Ideoque medietatem penitentie eis imponite [3]. »

Le même second capitulaire de Théodulphe, qui contient de si précieux détails sur la pénitence, en contient aussi sur l'extrême-onction. On a vu que la mention de ce sacrement apparaît fréquente à partir du VIe siècle [4]. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 801 rap-

1. Col. 215, 216.
2. C'est ce qu'on appelait *arrea*, *équivalent*, *substitution*. V. D. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, p. 276, 277.
3. J. Schmitz, *Die Bussbücher*, I, p. 243.
4. V. plus haut, chap. IX, § 11.

pelle aux prêtres l'obligation d'oindre les malades de l'huile sainte [1]. Théodulphe expose comment se fait la cérémonie [2]. On commence par donner la pénitence au malade. Puis, si son état le permet, on le transporte à l'église, où on l'étend sur un cilice couvert de cendres. Trois prêtres assistent à la cérémonie. On impose d'abord au malade les cendres en forme de croix sur le front et la poitrine. Viennent ensuite les onctions d'huile sur les divers organes des sens [3]. Ici, remarque Théodulphe, les usages varient beaucoup : les onctions sont plus ou moins nombreuses au gré de chacun [4]. La communion en viatique termine le tout. L'extrême-onction est nécessaire aux enfants comme aux adultes, car les enfants aussi ont commis des fautes. Elle peut être administrée à un évêque par un simple prêtre.

Sur le mariage, l'époque de Charlemagne continue de légiférer pour en déterminer les conditions canoniques et en codifier les empêchements. Ces décisions intéressent surtout la discipline. Au point de vue dogmatique, le seul qui nous occupe ici, le principe de l'indissolubilité absolue, même en cas de séparation de corps des époux pour cause d'adultère, reçoit trois confirmations importantes. L'une est de Théodulphe dans son deuxième capitulaire [5]; la seconde est d'un concile

1. Canon 21.
2. Col. 220-222.
3. Théodulphe parle des psaumes et de l'antienne au chant desquels se font les onctions; mais il ne mentionne pas la formule même qui les accompagnait; il signale seulement la formule dont usaient les grecs : « Ungo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut oratio fidei salvet te, et alleviet te Dominus, et si in peccatis sis, remittantur tibi. »
4. Le texte de Théodulphe est d'ailleurs en mauvais état; les chiffres qu'il donne ne correspondent pas au détail qu'il en fait.
5. Col. 213.

de Nantes du commencement du IXe siècle [1]; la troisième est du concile de Frioul tenu sous Paulin d'Aquilée en 796 ou 797, dans son canon X [2]. Théodulphe et ces conciles déclarent qu'aucun des époux séparés pour cause d'adultère de l'un d'eux ne peut se remarier. On objectait, il est vrai, le texte de *Matthieu*, XIX, 9 qui paraît ambigu. Mais le concile de Frioul a fait examiner avec soin les commentaires de saint Jérôme, et l'on a constaté que le grand docteur rapportait la restriction du *nisi ob fornicationem* au seul renvoi de l'épouse coupable. Son autorité tranche la question.

1. Canon 12 (Mansi, XVII, col. 169); cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conc.*, III, 2, p. 1247.
2. *P. L.*, XCIX, 299; Mansi, XIII, 846.

CONCLUSION

Dans le dernier chapitre du premier volume de cette *Histoire*, j'ai essayé de dresser, en raccourci, le bilan doctrinal et théologique de l'Eglise à la veille de l'arianisme. Je voudrais ici résumer les progrès que cette doctrine et cette théologie ont réalisés dans les cinq siècles qui ont suivi, progrès dont les deuxième et troisième volumes de cet ouvrage ont présenté le détail.

Si on néglige les questions moins importantes soulevées en Orient par la controverse des images, en Occident par les erreurs spéciales de Priscillien, d'Helvidius, de Vigilance et autres, on remarque aisément que, durant cette période, l'effort de la pensée chrétienne s'est porté sur l'éclaircissement des données fondamentales du dogme qui ont pour objet Dieu et la Trinité, le Christ, l'homme et la grâce.

Le ɪvᵉ siècle approfondit la question trinitaire qu'il a trouvée déjà ouverte, et a le bonheur de la clore. A la négation radicale d'Arius, qui refuse au Verbe la nature divine, le concile de Nicée et saint Athanase opposent dès l'abord une affirmation pleine et absolue du consubstantiel. Toute la suite de la controverse n'est que l'histoire des luttes que doivent soutenir cette affir-

mation et la formule qui l'exprime pour vaincre les répugnances qu'elles suscitent chez les timides et les politiques, et pour éliminer les demi-affirmations et les formules édulcorées qu'on leur voudrait substituer. La divinité du Verbe proclamée entraîne presque du même coup la proclamation de la divinité du Saint-Esprit. A la date de 381, tout l'essentiel du dogme trinitaire est défini.

Mais déjà un nouveau problème est posé : celui des rapports du divin et de l'humain en Jésus-Christ. Jésus-Christ est Dieu ; il est homme aussi, et il est un : trois vérités dont on peut dire que la pensée chrétienne a toujours eu conscience. Mais comment un ? Par quel moyen cette unité s'est-elle faite ? Comment l'exprimer en un langage technique, et jusqu'où l'étendre ? C'est à discuter et à définir ces questions que sont consacrées les controverses christologiques qui vont du ve à la fin du viie, et même qui reparaissent à la fin du viiie siècle. La terminologie y joue un rôle considérable, et c'est parce que cette terminologie n'est pas d'abord fixée que le débat s'éternise. L'Église résout le problème par une série de décisions balancées, qui écartent successivement les solutions trop radicales, et maintiennent la doctrine dans une voie moyenne également éloignée des extrêmes. L'apollinarisme est d'abord condamné ; puis à leur tour les excès de l'école d'Antioche le sont dans la personne de Nestorius. Cette dernière condamnation semble faite au profit du monophysisme, et l'apollinarisme reparaît avec Eutychès ; le concile de Chalcédoine réprouve Eutychès. De nouveau Antioche triomphe : le Ve concile général tempère ce triomphe, et prononce l'intime harmonie des décisions de Chalcédoine et d'Éphèse, de saint Cyrille et de saint Léon. Mais la politique à son tour veut pousser trop loin cette réaction cyrillienne : il faut que

le VIe concile rejette le monothélisme, forme adoucie du monophysisme, en attendant que les conciles de Francfort et d'Aix-la-Chapelle rejettent à leur tour l'adoptianisme, forme adoucie du nestorianisme. Les conciles ne démontrent pas, n'expliquent pas cette intime harmonie qu'ils proclament : c'est aux théologiens de profession à en montrer la justesse et le bien-fondé.

Ces grands débats trinitaires et christologiques se sont déroulés surtout en Orient ; mais on peut se demander si l'Orient, avec sa passion infinie de discuter, y eût jamais mis un terme sans l'intervention de l'Occident. De fait, c'est l'Occident qui, à Chalcédoine comme à Nicée, fait triompher sa terminologie et impose des formules dont il est depuis longtemps en possession.

A son tour cependant, il doit résoudre les questions du péché originel et de la grâce, questions où son génie pratique est plus à l'aise, puisqu'il s'y agit directement de l'homme, de son état intime et de la conduite de sa vie. Au naturalisme radical de Pélage saint Augustin répond par un système qui, en sauvegardant l'essentiel des droits de la nature, la met cependant dans une dépendance de Dieu aussi étroite que possible. La réaction augustinienne paraît excessive à certains esprits, et le semi-pélagianisme formule, en faveur de la nature humaine, une protestation qui n'est pas inutile. Le semi-pélagianisme en effet est condamné dans ce qu'il a de répréhensible ; mais le concile d'Orange, en refusant de consacrer les thèses extrêmes de saint Augustin, reconnaît que ces thèses ne représentent pas purement et simplement la foi de l'Église. Ici encore, c'est en écartant successivement les solutions excessives que s'est élaborée la définition du dogme chrétien.

La solution des problèmes trinitaire, christologi-

que, anthropologique, domine, je l'ai remarqué, toute cette période du ve siècle au viiie. Elle est loin cependant d'en constituer tout le progrès doctrinal. Qui a lu attentivement les pages de ces deux derniers volumes a pu constater les développements considérables que cette doctrine, par des progrès souvent obscurs et insensibles, a pris un peu dans toutes les parties qui la composent : la puissance doctrinale et législative de l'Église solennellement affirmée par les textes et la tenue des conciles ; la primauté romaine mise en pleine lumière et réduite en acte surtout depuis saint Léon ; la théorie générale des sacrements ébauchée et les conditions de leur validité définies par saint Augustin ; la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie affirmée dans des formules nettes, et la théorie de la conversion eucharistique élaborée au point qu'il n'y manque guère que le terme technique de transsubstantiation ; l'efficacité et les fruits du sacrifice eucharistique expliqués surtout aux vi^e et viie siècles ; l'importante évolution de la discipline pénitentielle, qui n'en fait pas — comme on l'a dit à tort — le sacrement de pénitence, car elle a toujours été sacramentelle, mais qui, par la pratique plus fréquente de la pénitence privée, en rapproche la forme extérieure de notre usage actuel. En même temps, l'extrême-onction sortant pour ainsi dire de la pénombre où l'ont tenue les quatre premiers siècles, et apparaissant comme un rite coutumier de l'Église ; l'indissolubilité absolue du mariage plus fermement proclamée par les latins et ses conditions canoniques peu à peu définies et codifiées ; la doctrine du purgatoire d'abord timidement formulée par saint Augustin, puis largement exposée par saint Grégoire, tandis que se développe le culte de la Vierge, des saints, des reliques, et que prennent de plus en plus possession de la vie chrétienne les pratiques innombrables qui sont

les conséquences plus ou moins éloignées des grands dogmes de la foi. Tout cela, tout cet épanouissement de doctrine, d'intelligence et de piété explique que cette période de l'histoire de l'Église que nous venons de parcourir, cette période des Pères ait toujours paru — indépendamment de la valeur des hommes qui y ont brillé — comme une des plus fécondes que l'Église ait connues, une des plus glorieuses dont elle ait conservé le souvenir.

Et cependant, au milieu de toutes ces discussions qui font naître de nouvelles formules, de ce développement dogmatique et disciplinaire qui crée une langue et des situations nouvelles, l'Église a conscience, au fond, de ne rien innover et de rester fidèle à l'enseignement premier dont elle a reçu le dépôt. Jusqu'au ɪvᵉ siècle, elle invoquait l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres : à partir du vᵉ elle invoque en plus « l'autorité des Pères » ; mais, en le faisant, elle ne pense pas invoquer une autorité différente qui s'ajoute à la première et que l'on en puisse séparer : elle y voit la même autorité qui s'exprime par de nouveaux organes. Cette autorité d'ailleurs c'est la sienne même, celle de l'Église enseignante : et comme cette Église a reçu les paroles de la vie éternelle et continue sur la terre l'œuvre de Jésus-Christ, il ne se peut faire — et elle le sait — que sa doctrine s'écarte de celle du Maître, et en soit par diminution ou par addition substantiellement différente. C'est cette conviction qui donne à la parole des papes et des conciles tant de fermeté dans leurs décisions, qui les guide dans les éclaircissements dogmatiques qu'ils libellent, qui leur fait porter dans les questions les plus diverses la constante préoccupation de se rattacher à l'antiquité et de continuer la tradition. La tradition, c'est l'âme même de l'Église, et à raisonner d'une façon purement humaine, il serait déjà surprenant

que, avec ce souci de lui rester fidèle, cette Église l'eût jamais reniée.

Saint Vincent de Lérins ne pensait pas qu'elle l'eût jamais fait, lui qui cependant revendiquait pour le dogme chrétien le droit au progrès ; car il a écrit ces lignes dont j'ai plus haut donné l'analyse, et qui peuvent clore cet ouvrage :

« *Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena : sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua iam expressa et enucleata, consolidet, firmet, si qua iam confirmata et definita, custodiat* » (Commonit., 23).

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

DE QUELQUES AUTEURS

Afin qu'il puisse retrouver plus aisément les textes des auteurs dont les œuvres occupent dans la *Patrologie grecque* ou *latine* un plus grand nombre de volumes et qui ont été cités ici, on a dressé pour le lecteur, dans les pages suivantes, une liste des ouvrages d'où ces textes sont tirés, avec indication des tomes de Migne qui les contiennent. Les commentaires sur l'Écriture ont été mentionnés d'abord, puis les autres écrits par ordre alphabétique.

Saint Cyrille d'Alexandrie.

	P. G.
Glaphyra in Genesim	LXIX
— in Exodum	LXIX
— in Leviticum	LXIX
Expositio in Psalmos	LXIX
Commentarius in Isaiam	LXX
— in Oseam	LXXI
— in Ioelem	LXXI
— in Matthaeum	LXXII
— in Lucam	LXXII
— in Ioannis evangelium, libri I-VI	LXXIII
— — — libri VII-XII	LXXIV
Explanatio in epistulam ad Romanos	LXXIV
— in epistulam II ad Corinthios	LXXIV
— in epistulam ad Hebraeos	LXXIV
Adversus anthropomorphitas	LXXVI
Adversus Nestorii blasphemias	LXXVI

Théodoret.

P. G.

Saint Grégoire le Grand

Saint Isidore.

Le vénérable Bède.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Ve AU VIIe SIÈCLE.

CHAPITRE II

LE NESTORIANISME. DÉFINITION DE L'UNITÉ DE PERSONNE EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE III

L'EUTYCHIANISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES NATURES EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE IV

LA RÉSISTANCE MONOPHYSITE AU CONCILE DE CHALCÉDOINE JUSQU'A LA FIN DU VIe SIÈCLE.

CHAPITRE V

LES EFFORTS POUR FUSIONNER PLUS INTIMEMENT LES DÉCISIONS D'ÉPHÈSE ET DE CHALCÉDOINE.

CHAPITRE VI

LE MONOTHÉLISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES VOLONTÉS ET DES OPÉRATIONS EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Ve AU VIIe SIÈCLE EN DEHORS DE LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE.

CHAPITRE VIII

LE SEMI-PÉLAGIANISME ET LES DÉFINITIONS DU SECOND CONCILE D'ORANGE.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE DEPUIS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN (430) JUSQU'AU DÉBUT DU RÈGNE DE CHARLEMAGNE (771).

CHAPITRE X

LA CONTROVERSE DES IMAGES.

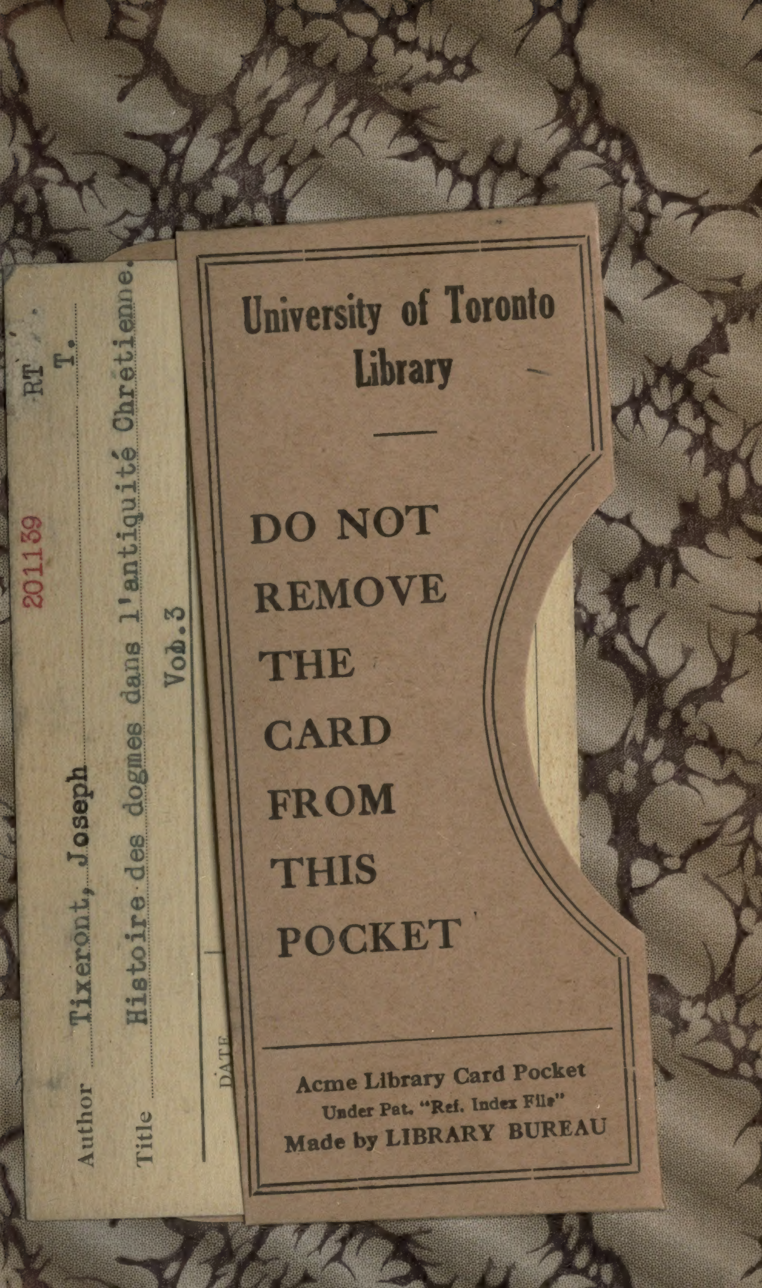
CHAPITRE XI

LA THÉOLOGIE DE SAINT JEAN DAMASCÈNE

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE LATINE SOUS CHARLEMAGNE.




RT
T.
201139
Author Tixeront, Joseph
Title Histoire des dogmes dans l'antiquité Chrétienne.
Vol.3
DATE
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

